R
0273.9

ENRICO ROSA S. I.

L'ENCICLICA "PASCENDI,,

E

IL MODERNISMO

STUDII E COMMENTI

Seconda edizione corretta e accresciuta

Bibl. Theol. P.R.

ALMA COLLEGE
273.9
LIBRARY
R711
Alma, California

B. Pl.

Bibl. Th

ROMA
CIVILTÀ CATTOLICA
Via di Ripetta, 246

1909

17305

Proprietà Letteraria

IMPRIMATUR

Fr. Albertus Lepidi O. P.,
S. P. A. Magister.

IMPRIMATUR

Iosephus Ceppetelli Patr. Constant.,
Vicesgerens.

Roma, 1909 — Tipografia Cooperativa Sociale - Via de' Barbieri, 6.

PREFAZIONE

Le questioni del modernismo, percosso dall'enciclica Pascendi, *restano ancora e resteranno per lungo tempo le questioni del giorno. Tutti ne vogliono saper qualche cosa; tutti ne vogliono parlare. Molti pure ne hanno scritto fuori d'Italia; ma in Italia meno assai e più sparsamente, in periodici e quotidiani. Ora il modernismo — come tutti gli intelligenti debbono omai convenirne — non è già solo un'eresia di scuola o una scuola di eresia, della quale cioè i soli dotti o i teologi di professione abbiano a darsi pensiero: è tutto un cristianesimo nuovo, che minaccia di soppiantare l'antico e si trafora per ogni parte nelle idee, nello spirito, nella vita. Come alle origini prime del cristianesimo, era il paganesimo stesso quello che tentava sotto pretesto di più alta « gnosi » di avvelenare la vita stessa della Chiesa con lo* gnosticismo, *vero paganesimo travestito alla cristiana; così ai nostri giorni è il razionalismo stesso, è l'incredulità quella che sotto nome di « cultura » e di modernità penetra sino alle fondamenta della religione per demolirla, travestita in sembianze cattoliche, col* modernismo. *Che se i più nulla s'intendono di modernismo in quanto è astruso e complesso sistema di dottrine, tutti se ne possono risentire, e perciò se ne debbono premunire, in quanto è metodo o indirizzo anticristiano, in quanto è soffio universale di naturalismo e d'irreligiosità.*

Per queste ed altre ragioni fu stimato opportuno raccogliere insieme e ridare, in seconda edizione, se non tutti gli articoli contro il modernismo pubblicatisi già da parecchi anni su la Civiltà Cattolica, *quelli almeno comparsi periodicamente per lo spazio di un anno e poco più intorno alla provvidenziale enciclica* Pascendi dominici gregis.

Alcuni sono di studii o considerazioni preliminari, altri di commenti, qualcuno di polemica, ma tutti scritti e pubblicati a proposito dell'enciclica.

Quelli tuttavia più strettamente polemici, e con essi i molti altri di recensioni e di bibliografia dispersi in ogni quaderno del periodico — i quali, non esitiamo a dirlo, rappresentano la parte più ingrata, sostenuta dall'autore e dai suoi colleghi nella lotta contro il modernismo — furono lasciati per ora in disparte. Essi ci crescevano tanto fra le mani che avrebbero ingrossato più del doppio il volume, dandogli, è vero, una nota più vivace, con le particolari e più concrete applicazioni, ma rischiando di rompere il nesso e, per alcuni, la serenità delle questioni più generali di principii.

Del resto, chi ha letto o si farà a leggere con animo pacato e con qualche preparazione scientifica, unita alla conoscenza della moderna letteratura nostrale e straniera, le ultime annate della Civiltà Cattolica, *dacchè si traforò in Italia la peste dei nuovi errori, ci renderà questa giustizia di riconoscere che con tutto il riguardo alle persone, in quanto fu possibile e doveroso, non abbiamo mancato al nostro debito di pubblicisti cattolici nella repressione dell'errore e nella difesa della verità. Che se in ciò non abbiamo potuto usare lo stile della scuola e molto meno quello del foglio quotidiano, ne speriamo scusa, e forse lode, dagli intelligenti e dagli studiosi, nonchè dai difensori sinceri della verità stessa e della Chiesa, che della verità è custode e maestra inaccessibile alle passioni umane.*

Questi lettori serii, dei quali solo dobbiamo curarci, scopriranno certo con noi i lati manchevoli di una trattazione, costretta ad uscire partitamente e dentro fissi limiti di spazio

e di tempo, come suole occorrere nella stampa periodica: tanto più ora che deve stendersi di necessità a questioni astruse, le più diverse e molteplici, quali sono tutte le questioni correnti e per lo più scottanti, che vanno sotto il nome generico di modernismo.

Ma i lettori stessi riconosceranno altresì, ciò che osserva giustamente un nostro dotto confratello, [1] *come in quest'ora di crisi acuta — quando stringe la prontezza dell'opposizione — non si cerca tanto che l'opera sia compiuta in ogni parte, o definitiva, quanto che sia leale e cristiana. La pretensione poi di fare opera compiuta di confutazione a tutti gli errori modernistici, o di pieno commento alla Enciclica* Pascendi, *potrebbe, non a torto, sembrare temeraria: certo, richiederebbe lunghe e molteplici trattazioni, nè già di uno solo ma di parecchi volumi, per la ragione, da noi toccata altrove* [2] *delle negazioni radicali in ogni ordine della scienza sacra e profana, a cui trascendono spesso con inconsapevole baldanza i così detti* modernisti.

Ora questa pretensione è così lungi dall'autore, che diversi punti egli potè appena dichiarare, in altri appena accennare l'argomento, sorvolando di proposito con la speranza o di potervi poi ritornare sopra con più agio egli stesso, o di vedere che altri li riprendano a loro conto in più speciali trattazioni.

Altri punti tuttavia, su cui più ripetutamente insiste l'enciclica, egli ricordò, quasi per compenso, una e più volte, nei diversi loro rispetti, secondo l'ordine dell'enciclica stessa e secondo i varii capi delle dottrine modernistiche o delle loro conseguenze necessarie che glieli riconducevano innanzi. Nè queste ripetizioni appariranno irragionevoli o inutili a chi ben consideri la natura dei nuovi errori e l'indole della esposi-

[1] J. Lebreton. *L'Enciclica e la Teologia modernista.* Versione del sac. prof. Leone Zarantonello. (Vicenza, 1908), p. 1.

[2] *Civ. Catt.*, I, p. 582: *La polemica sul modernismo.* (*A proposito di scritti recenti*).

zione fattane dal documento che noi siamo venuti studiando nelle sue parti essenziali. E l'opera nostra, per l'appunto, voleva avere ed ha questo intento precipuo, e quasi unico, d'indurre i lettori a studiare più profondamente questo solenne documento, il quale per sè basta a tutto, nè ha bisogno di commenti; richiede solo una buona preparazione e un'attenta meditazione.

Ad agevolare l'una e l'altra si è aggiunto — per maggiore comodità, in appendice e secondo il testo italiano — il documento pontificio dell'enciclica e fu distinto accuratamente, per metterne in giusto rilievo i concetti, con una divisione assai particolareggiata in numeri e con una minuta analisi continuata in opportuni titoletti marginali per tutto il tenore del documento. E a questo si fece seguire altresì, per dare compimento al trattato del modernismo, il decreto Lamentabili, *preceduto dalle brevi considerazioni e analisi fattevi da noi al suo primo apparire, che fu quasi prodromo all'enciclica* Pascendi.

Un simigliante sommario analitico, fatto precedere all'enciclica, unitamente all'indice e sommario delle materie che chiude il volume, darà facile modo al lettore di ritrovare nei documenti o negli articoli il punto preciso di dottrina che desideri studiare o raffrontare.

Tale è il nostro studio, modesto, ma faticoso e sopra tutto gravoso all'animo che rifugge da ogni polemica e sente profondamente come le questioni da lui trattate sono la vita stessa del cristianesimo, e « non si possono discutere che tremando; giacchè è sempre da temere che una parola inopportuna possa recare il turbamento a qualche coscienza ».

Che se ciò fosse, noi preghiamo le anime rette trascorse in errore ma pronte a ritrarsene, di non vedervi mai offensiva espressione del trionfo d'idee personali, molto meno di risentimento o dello sprezzo di persona, ma la sola affermazione energica della verità cattolica e la recisa condanna dell'errore. E se noi troviamo nell'una e nell'altra un atto ben facile e consolante, vedendo nell'enciclica confermate le nostre dottrine,

riconosciamo tuttavia che per gli avversarii è questo medesimo un atto ben più meritorio e glorioso, e come tale dà loro un diritto nuovo e tutto speciale alla nostra stima sincera e alla nostra commossa ammirazione.

In queste lotte intellettuali quegli infatti è il vittorioso che nella sottomissione alla verità è il più sincero, il più pronto e volonteroso. « Non enim bonum hominis est — *dice ottimamente al nostro proposito S. Agostino* — hominem vincere ; sed bonum est homini, ut eum veritas vincat volentem, quia malum est homini ut eum veritas vincat invitum. Nam ipsa vincat necesse est, sive negantem sive confitentem [1].

[1] August. *Ep.* 238; Migne, *Patr. lat.*, XXXIII, 1049.

PARTE PRIMA

L'ENCICLICA "PASCENDI,,

PRELIMINARI

CAPITOLO PRIMO.

La condanna del modernismo.

Sommario. — I. La voce del Papa nell'enciclica *Pascendi;* suoi diritti e sua efficacia nella Chiesa. — II. Missione sua di tutelare la verità a dispetto del mondo. — III. Il *durus sermo* del Maestro e la docilità dei discepoli.

I.

La voce del Vicario di Cristo — con l'enciclica dell'8 settembre 1907, da molto tempo annunziata, temuta, aspettata — si levava infine energica e solenne a condanna di quei traviamenti che, sebbene vecchi come l'errore, si usurpano il vanto di novità e vanno sotto il nome generico di modernismo, come dire un neo-cristianesimo opposto all'antico, e più conforme ai gusti dell'età moderna.

La voce autorevole si ripercosse in un baleno da un capo all'altro del mondo cattolico; e risonò come tuono in tutte le lingue parlate dalla società cristiana, cioè dire dal mondo civile.

Risonò e risuona ancora forte, severa.

È voce di padre amareggiato da figli, che ha lungamente atteso, che ha sofferto per anni, che ha richiamato

con voce paterna, lungamente, invano: di un padre che vede anzi questi figli medesimi divenire ogni dì più riottosi, esiziali, per la dottrina e per gli esempi, ai minori fratelli.

È voce di capo della famiglia cristiana che della sua indulgenza ha sentito menar vanto i colpevoli, come di conquista, e abusarne come di arma per combattere più liberamente le antiche dottrine, per fare propaganda più ardimentosa di novità, per scendere fino a scalzare i fondamenti della società che egli regge, manomettere e dissipare il tesoro di verità, il *deposito sacro,* che egli ha da Dio affidato.

È voce di pastore, il quale vede una parte del suo gregge correre cecamente e trascinare altri, semplici ed incauti, ai pascoli avvelenati da cui egli ha obbligo strettissimo di ritrarli, per guidarli ai pascoli della salute.

È voce di maestro e di giudice della fede e della dottrina, il quale scorge con dolore immenso la confusione delle idee disseminata largamente nelle file cattoliche da pochi ambiziosi, con le nebulose teorie e le gonfie parole di una scienza falsa, nemica della ragione non meno che della fede; quindi traviate le giovani menti del clero e del laicato, gettate le anime in braccio al dubbio, allo sgomento, e molte avviate al precipizio della incredulità da chi dovrebbe salvarle: ed egli maestro, egli giudice della fede, ha debito sacro di smascherare l'errore, di mostrarne le arti, gli avvolgimenti, i sofismi, di rialzare i caduti, di rattenere i vacillanti, di confermare i fratelli.

È voce infine di legislatore, che vuole leggi non solo promulgate, ma osservate e con efficace sanzione confermate. È una voce illuminatrice e operatrice insieme, che non solo svela nella sua menzogna l'idra del modernismo, ma la colpisce a morte e l'atterra.

Tutto questo — e molto più — è la voce del Papa, la voce del mite e soave Pio X. Se questa voce dunque

vibra ora in accenti insoliti e fortemente severi, no, non desta già nelle anime cristiane " un doloroso stupore „, molto meno sdegni amari, voci irriverenti o scatti mal repressi di ribellione o di scontento, ma rispettosa attenzione, profonda gratitudine, assoluta figliale adesione.

II.

Poichè è diritto, è dovere anzi, della Chiesa difendere e salvare la verità, quella verità che il suo divino Fondatore venne a portare sulla terra e a lei commise per continuarne la trasmissione sulla terra. Ond'ella può dire, come il suo Istitutore divino, che a questo fine è nata e per questo vive perenne nel mondo tra il succedersi delle umane generazioni, per rendere testimonianza alla verità. [1]

Certo, la verità che la Chiesa ha missione di tutelare direttamente la verità rivelata, la verità soprannaturale, non quella naturale e scientifica. Ma troppe volte avviene che questa ha stretta attinenza con quella — come l'ordine di natura ha attinenza con quello di grazia, da cui è perfezionato, non distrutto — onde pure consegue che gli errori scientifici, segnatamente contro la filosofia naturale, minacciano spesso qualche verità rivelata o anche i fondamenti stessi della rivelazione e di tutto l'ordine soprannaturale. Allora è non meno dovere che diritto della Chiesa intervenire col suo magistero, non per soddisfare al prurito della curiosità umana, ma per salvare il deposito della rivelazione divina, quale maestra delle genti' " colonna e sostegno della verità. „

E questo è il caso degli errori così detti modernistici, i quali compendiano e ravvivano tante vecchie aberrazioni filosofiche, critiche e storiche, anzi introducono un

[1] Giov. XVIII, 37.

indirizzo generale perniciosissimo negli studii scientifici d'ogni fatta, in quanto specialmente concernono le questioni religiose. Poichè è certissimo, ad ognuno che abbia seguìto con qualche attenzione il moto delle idee correnti, è certissimo che dal veleno di una falsa filosofia è scoppiata tanta peste di errori contro la fede. Quindi è che l'enciclica condanna anzitutto il modernista come filosofo, coi suoi principali sistemi di agnosticismo, d'immanentismo, di soggettivismo; onde poi conseguono gli altri suoi traviamenti, cioè del credente, del teologo, del critico, dello storico, dell'apologeta e infine del riformatore. Ma condannando questa filosofia modernistica, la quale muove appunto dallo scetticismo più aperto, la Chiesa tutela insieme i diritti della ragione; salva la scienza, la " cultura „, la verità naturale insomma, pur mirando direttamente al vero soprannaturale; e la salva bene spesso a dispetto del mondo che protesta, ricalcitra e infierisce contro di lei.

III.

Quando il Maestro divino ebbe svelato alle turbe attonite le profondità arcane e le altezze più ardue delle sue dottrine, gli animi orgogliosi ne presero sdegno, i timidi sgomento. *Durus est hic sermo,* esclamavano, e più non ardivano mostrarsi nel suo seguito. Il simile si avvera lungo i secoli, ogni volta che la voce autorevole della Chiesa o del suo Capo infallibile ripercuote attraverso le generazioni umane la divina parola di Cristo e più recisamente, di fronte all'errore, ne svolge, ne spiega, ne riafferma la verità. Allora le si sollevano contro i clamori dei tristi, dei farisei, degli ipocriti; i rimpianti degli spiriti deboli e infermi nelle fede: ne possono seguire anche scandali e defezioni. Ma che perciò? La Chiesa, come madre, piangerà la rovina delle anime che si perdono. Ma

non mai tradirà il suo sacro mandato: non perciò si avvilirà a tradire la verità, ad attenuarla, a occultarla, quasi vergognosa di sè, a mendicarle gli onori di un compromesso con l'errore, ad assoggettarla infine a tutte le mutevoli vicende dell'opinione corrente.

No, mai: la Chiesa, come il suo Maestro divino, non ha bisogno degli uomini; non teme che si faccia intorno a lei il deserto; ella è sicura della parola divina, e questa deve custodire intatta, a qualsiasi costo, perchè in questo sta la vita di lei, sta la salute del mondo. Che se ella dicesse a noi, come disse Cristo con maestà divina ai pochi fedeli rimastigli: *Numquid et vos vultis abire?* — noi dovremmo risponderle, non meno prontamente che Pietro al Redentore: *Ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes.*

Queste parole di vita eterna, che erano nella bocca di Cristo, Verbo di Dio, furono trasmesse alla società di Cristo e vivono perenni sulle labbra del suo Vicario in terra, di Pietro e del successore di Pietro. *Ubi Petrus, ibi Ecclesia.*

Di tale perenne efficacia è un pegno consolante la figliale adesione, la voce di riconoscenza unanime, che si leva da ogni parte del mondo cattolico.

Ai cattolici la parola del Papa apparve quasi raggio consolatore, fra le tenebre di tante discussioni; risonò come voce ammonitrice, che scampa gli uni, preserva gli altri, reca pace a tutti: a tutti, diciamo, gli uomini di buona volontà. Se alcuni hanno errato in buona fede, sentono nella parola del Vicario di Cristo il monito salutare che vuole salvarli, non avvilirli. Se altri hanno combattuto l'errore, ascoltano l'approvazione che vuole nella lotta rinfrancarli, a sola gloria di Dio e per la carità dei fratelli. Se molti poi vivevano illusi, nè credevano all'esistenza del pericolo, o concorrevano anzi a fomentarlo, apriranno infine gli occhi e veglieranno meglio su la propria e l'altrui fede.

In questi momenti dunque, trepidi e decisivi per tante anime angosciate dal dubbio e traviate dall'errore — ogni figlio della Chiesa deve raccogliersi ad ascoltare la voce commossa e solennemente ammonitrice del padre, deve raccogliersi ad esaminare la propria coscienza e pregare. Il Papa ha parlato, e ha parlato forte, ha parlato chiaro. Può bastare a tutti: ai più timidi nella lotta, non meno che ai più animosi; ai vacillanti, non meno che ai caduti. Ha parlato il Papa e la voce del Papa, anche quando suona forte e austera, come il *durus sermo* del Maestro, è l'eco della sua voce divina, e come tale ha parole di vita e di vita eterna. *Verba vitae aeternae habes.*

CAPITOLO SECONDO.

Condanna del modernismo e condanna del vecchio liberalismo.

Sommario. — I. L'enciclica di Pio IX dell'8 settembre 1864 e l'enciclica di Pio X dell'8 settembre 1907; loro riscontro nella condanna del naturalismo, conforme ai tempi. — II. Varie forme di naturalismo condannate: naturalismo politico e naturalismo filosofico; pessima la forma del modernismo nei principii più radicali, nei modi più subdoli, nelle conseguenze più perniciose. — III. Arte o ipocrisia del mo-dernista nel travestire il suo naturalismo. — IV. Ampiezza e audacia del suo sistema e delle sue applicazioni, sia come tendenza o indirizzo, sia come metodo, sia come sistema complesso di dottrina pratica e speculativa.

I.

Il traviamento dello spirito creato ha origine da ciò ch'egli cerca in sè stesso, nella sua natura, la vita, la verità, ogni cosa: con superba *autonomia,* anzi piena *autarchia,* pretende bastare a sè stesso e ama meglio le sue tenebre che la luce: è insomma l'orgoglio del *naturalismo.* Ma questo più chiaramente si manifesta nello spirito dell'uomo moderno, più logico e più protervo nell'atteggiamento del vecchio ribelle: egli non vuole più sapere di vita e di ordine sopra natura, nè di Cristo restauratore della natura, nè della sua Chiesa che ne continua l'opera di ristaurazione. Così più frequente e più reciso insorge contro queste varie manifestazioni dell'errore il magistero di verità che è nella Chiesa e per bocca del Vicario di Cristo ne premunisce i fedeli.

Ma un riscontro singolarmente noi abbiamo additato fino dal bel primo, all'apparire dell'enciclica di Pio X del-

l'8 settembre 1907, *Pascendi dominici gregis,* sebbene l'indole della trattazione non consentisse di verificarlo così ampiamente a parte a parte; ed è un riscontro con la celeberrima enciclica *Quanta cura,* di Pio IX dell'8 dicembre 1864, la quale mise il mondo liberalesco a rumore, anzi in vero sobbollimento, per tutta quella seconda metà del secolo passato.

Molti sono i punti di somiglianza o di riscontro fra l'una e l'altra; ma a noi basta qui l'insistere in quello che è di maggiore importanza al nostro intento, come l'una e l'altra, sebbene in diverso tenore e in termini diversi di condanna, siano indirizzate contro gli errori enormi del naturalismo, errori contrarii insieme alla fede e alla ragione, alla religione e alla scienza, alla Chiesa e alla società civile. Anzi, in un vero senso si può dire, che l'enciclica di Pio X dell'8 settembre 1907 dà per l'appunto il compimento a quella di Pio IX dell'8 dicembre 1864, riprovando, sebbene in diverso modo, le conseguenze ultime già penetrate nelle menti cattoliche, della forma peggiore di naturalismo.

II.

Vi sono infatti due forme capitali di naturalismo. L'una, che si potrebbe dire moderata rispetto all'altra, non rigetta per sè la propria esistenza di un ordine soprannaturale, ma ne rifiuta le conseguenze, l'applicazione legittima: non lo nega, ma ne prescinde: e ciò ancora in vari gradi, secondo che si contenta ad escluderlo dalle cose pubbliche e temporali, restringendolo tutto all'ordine delle cose private e spirituali, ovvero anche in queste non lo ammette se non come cosa di supererogazione e quindi libera all'individuo, che potrà lecitamente ricusarlo, o anche sottrarvisi dopo di averlo accettato.

In questa forma la religione positiva si considera o come una questione meramente privata, che solo cioè spetti all'individuo, ovvero, peggio, come un affare di scelta o di gusto: sicchè convenga all'autorità sociale, sia domestica sia civile, non ingerirsi punto, se non per assicurare all'individuo piena ed assoluta libertà. Con ciò il liberalismo presuppone e pretende sopra un fondamento neutro, o meglio comune, stabilire l'educazione, l'insegnamento, la legislazione, ogni cosa che riguardi la felicità della famiglia e dello Stato, secondo il fine proprio della società civile: insomma risolvere fuori di ogni elemento rivelato il problema della vita umana e del pubblico governo.

Questa prima forma di naturalismo — che si potrebbe dire più politica che filosofica, più pratica che speculativa, in quanto non rimonta ai principii, ma si ferma alle conseguenze — fu quella direttamente condannata nei termini più solenni dalla enciclica di Pio IX dell'8 dicembre 1864, come allora dimostrò, fra gli altri, il P. Matteo Liberatore [1].

Nè mancavano ottime ragioni di così fare, condannando allora questa forma più speciosa e addolcita di naturalismo, onde l'errore abbagliava le menti, anche di non pochi cattolici, ma più ancora allettava gli animi vòlti maggiormente alla pratica, senza urtarli così immediatamente con l'aperta negazione e d'altra parte assecondandone la ripugnanza naturale, che è ripugnanza della natura corrotta, a sottostare ad un'autorità superiore, massime in ciò che spetta alla vita pubblica e sociale.

Ma anche l'errore ha la sua logica: logica terribile che niuna forza può rattenere. E la logica qui risale dalla negazione delle conseguenze a quella de' principii, alla forma cioè più esagerata e recisa del naturalismo, a quella che

[1] Cf. *Civ. Catt.*, Serie VI, vol. I, quad. 357 (19 genn. 1865), p. 282 ss.

assalta nella sua propria esistenza l'ordine soprannaturale. Essa fu detta a ragione " naturalismo filosofico. „ E questo naturalismo ha esso pure due gradi, l'uno più avanzato dell'altro, secondo che nega semplicemente come possibile e reale l'intervento soprannaturale di Dio nel dominio della natura e della ragione, pur ammettendone la distinzione e l'intervento naturale; ovvero nega altresì questa distinzione medesima e fa di Dio, della natura, della ragione, del *tutto*, un solo e medesimo essere: insomma l'aberrazione del deismo razionalistico e il delirio del sistema panteistico. L'uno e l'altro suppone la supremazia inalienabile della ragione, l'autonomia assoluta della natura; onde l'esclusione di qualsiasi rivelazione preternaturale e soprannaturale, di qualsiasi intromissione personale della divinità nella storia e nel mondo: ma il panteismo più terribilmente logico ne scalza fin l'ultimo fondamento, negando la personalità stessa di Dio.

L'uno e l'altro aveva dunque già contro di sè meritamente l'aperta riprovazione della Chiesa, la quale fu rinnovata nei primi paragrafi del Sillabo di Pio IX e di poi più solennemente nei decreti e nei canoni dell'ultimo Concilio ecumenico Vaticano. Non sembrava quindi che potesse aver adito fra cattolici, neppure in una forma attenuata o larvata. Ma non fu così: troppo è naturale all'uomo piegare *in falsa parte,* verso l'errore, quando l'errore trionfa; e ciò per la fiacchezza di molte menti e più di molte volontà; giacchè tra esse vi ha sempre di quelle che si illudono di trovare qualche via di accordo o di compromesso e con ciò guadagnarsi gli erranti, accostandosi a loro. Così è osservazione costante nella storia della Chiesa, che all'irrompere dell'eresia aperta e minacciosa, segua spesso, o per illusione o per insidia, un'altra forma dimezzata e coperta, quasi a fine di tentare una conciliazione tra essa e la dottrina cattolica: quale fu, ad es., il semiarianesimo, il semipelagianesimo, e via via, fino al recente razionalismo moderato

o semirazionalismo, condannato pure dal Sillabo di Pio IX e dal Concilio Vaticano.

Nè solo ebbe adito e seguitò a serpeggiare fra cattolici questa forma di errore, ma prese una faccia più ardita e lusinghevole, nei principii più estremi e nelle tendenze più radicali col recente riformismo: non volle essere negazione del soprannaturale nè attenuazione, ma spiegazione e accordo: non scissura più o meno radicale tra fede e ragione, tra natura e grazia, ma continuità, ma unione, anzi addirittura " fusione „: il soprannaturale non solo possibile e reale, ma postulato in noi dalla stessa natura, ma immanente: la fede quindi, la religione, le forme tutte di religiosità non solo non ripugnanti, non solo conformissime al dettame della ragione e della coscienza, ma da essa nate, evolute, elaborate; insomma, come si esprimeva recentemente un giovane e caldo fautore delle nuove dottrine,[1] " qualcosa di omogeneo, di naturale, di voluto dalla nostra costituzione interna e dalle esigenze della vita circostante „ o, come più aforisticamente parlava un altro, qualche cosa di " autonomo e di autoctono „, perciò non solo avverso ma contradittorio all'antico concetto di soprannaturale, che trascende, se non ogni potenzialità e convenienza, certo la facoltà e l'esigenza propria della natura. A ciò è connessa la pretensione e tendenza non solo di " portare nel concetto di religione quel senso di ottimismo (?), di intensificazione dell'energia individuale che la mentalità moderna richiede „, ma derivarla tutta e nelle sue origini e nei progressi o, come essi amano dire, evoluzioni, da " bisogni „ psicologici, dall'opera cioè della " coscienza interiore „, introducendovi tutte le falsə concezioni e teorie di una filosofia moderna, tenebrosa e fluttuante come le nebbie del settentrione da cui è uscita, contraria alla scienza, al progresso, al senso comune, nonchè

[1] Paolo Baldini, nel *Giornale d'Italia*, 2 settembre 1907.

alla ragione illuminata dalla fede; e tutto ciò per la superba presunzione di avere col disprezzo dell'antica filosofia e il trionfo della moderna " una più libera, meno autoritaria, più personale intuizione della vita. „

Tale è nella sostanza la tendenza propria del naturalismo filosofico che va ora sotto il nome generico di " modernismo „; e ben si vede, come esso abbia anche stretta attinenza col deismo razionalista, anzi propensione irrefrenabile verso il naturalismo proprio del panteismo, a cui corre pur troppo logicamente. Si mostra quindi assai peggiore del naturalismo così detto politico, del vecchio liberalismo nel suo contegno indipendente e ripulsivo a riguardo dell'ordine soprannaturale e rivelato, strettamente tale, e quindi di ogni cristianesimo positivo.

III.

Nè siffatto suo contegno il modernista lo attenua mai, bensì lo dissimula più o meno, giusta le circostanze, e per lo più lo insinua al tempo stesso e lo cela coi termini più alti, " di religiosità interiore, di fede vissuta, di soprannaturale immanente „ e simili, atteggiandosi fino a difensore di quel cristianesimo positivo ch'egli scalza. Anzi pure si atteggia egli a professore di un " misticismo „ che cerca la *trascendenza nell'immanenza,* e vanta le sue attinenze anche col misticismo dei platonici e dei plotiniani, giù giù fino a quello degli asceti medievali, dei mistici tedeschi in ispecie, quali l'Eccardo, il Ruisbrochio, il Taulero ed altri, ch'esso fraintende ed esagera enormemente; mentre piuttosto ci ricanta fedelmente le nenie dei sentimentalisti e dei pietisti protestanti, massime dello Schleiermacher, e più recentemente di Augusto Sabatier. Di qui la dottrina sua, o piuttosto fantasia, della *esperienza religiosa,* del *senso intimo* della divinità, dell'*intuizionismo* religioso (nuova forma peg-

giorata di ontòlogismo), della *coscienza* o *subcoscienza* creatrice dei dogmi, quasi propria rivelazione interna, e simili

L'arte così, o la ipocrisia, onde il naturalismo dei modernisti si porge travestito alla scientifica insieme ed alla mistica, lo rendeva commendevole a molti, a molti tollerabile, i quali non ne scorgevano punto o poco il veleno, e a quelli stessi che lo vedevano chiaramente, più difficile e penoso il confutarlo, facendoli apparire alla semplicità di molti quasi fanatici o calunniatori. Quindi si spiega come non pochi, massime tra i giovani, chierici e laici, ne bevevano a larghi sorsi gli errori; alcuni in buona fede li propalavano largamente, sotto il nome di nuova cultura; altri, eziandio del ceto sacerdotale, *fucoso quodam Ecclesiae amore*, se ne facevano scudo per erigersi a rinnovatori della Chiesa stessa, e parecchi altresì per assalire ciò che vi ha di più santo nell'opera di Cristo: " *ipsa haud incolumi Divini Reparatoris persona quam, ausu sacrilego, ad purum putumque hominem extenuant.* „

Così già si poteva parlare alto alto di un neocristianesimo etico e non dogmatico, di un cattolicismo più libero e personale, infine di una religione nuova o di una nuova fase della religione naturale, che potesse assorbire in sè tutte le precedenti forme di religioni positive, anzi fosse " il regolare prodotto delle religioni del passato, la continuazione e diffusione del processo (di evoluzione religiosa)... cosicchè alla fine l'unità... dovesse presentare la configurazione di una Chiesa letteralmente Cattolica. „ [1]

[1] Cf. *Rinnovamento*, luglio-agosto 1907, p. 18. L'articolo è intitolato *Per la sincerità*, ma è solo un programma di caparbietà superba, di piena apostasia dal cattolicismo, anzi da ogni forma di cristianesimo positivo. E con esso protesta il Murri di convenire nella sostanza, quantunque discordi in parte dalla filosofia anglosassone del maestro. Non si poteva dare più lacrimevole conferma alle parole dell'enciclica.

Quanta sfrontatezza di negazioni sotto il pallio di religiose e mistiche affermazioni!

A tanto non giunse mai, teoricamente e sfrontatamente, il naturalismo del vecchio liberale, molto meno quello dei così detti liberali cattolici. Con ogni merito dunque l'enciclica ha svelato fino dal principio la tendenza anticattolica, anzi antireligiosa, mista alle arti insidiose e alla propaganda riprovevole dei nuovi erranti, denunciandoli come veri nemici della Chiesa.

IV.

Ma come è peggiore nei principii e nelle tendenze, come è più subdolo nei modi e più ipocrita, il naturalismo filosofico dei modernisti riprovati dall'enciclica di Pio X, che non il naturalismo politico dei liberali condannati da quella di Pio IX; così è anche più complesso, più involuto, più ampio, e soprattutto più audacemente radicale quanto al sistema dottrinale: perciò anche più pestifero nelle sue conseguenze speculative e nei suoi effetti pratici, essendo inevitabile che dai principii falsi si scenda alle conclusioni dannose e dall'ordine dell'idee si passi tosto al giro dei fatti. Certo il modernismo si è formato man mano, o piuttosto svolto e chiarito, come un vero sistema scientifico e religioso, a cui niuna parte della religione e della scienza, della speculativa e della pratica deve sfuggire: un sistema che muove da principii suoi proprii di filosofia e particolarmente di quella che ora chiamano *epistemologia,* cioè la parte riguardante la scienza e la cognizione; che questi principii applica, secondo il processo del naturalismo razionalista, alla ragione, e la rinnega in un disperato scetticismo, o " sfiduciato agnosticismo „; li applica alla critica, e la stravolge in un capriccioso soggettivismo; li applica alla storia, e la corrompe in un travisamento ar-

bitrario, che direbbesi tradimento, della verità: li applica massimamente alla fede, al dogma, alla Chiesa, ai sacramenti, a tutto ciò che vi ha di più delicato e fondamentale nell'ordine soprannaturale, e li applica in modo da distruggere le verità che presume difendere, e incorrere negli errori che si propone combattere, ma sopra tutto in modo da rimuovere ogni fondamento positivo e soprannaturale della religione rivelata. È un sistema dunque che, se non per intento degli autori (almeno di tutti), certo per necessità logica riesce una delle forme più radicali del naturalismo filosofico, deista e panteista.

Chi ne dubiti ancora, o trovi esagerato il nostro giudizio, non avrebbe che a leggere gli scritti recenti dei più notorii modernisti, [1] anche senza percorrere l'enciclica pontificia che ne compendia in sommi capi, non tutti, ma i principali errori.

Del resto, il rapido sguardo che daremo qui al modernismo nelle varie sue forme e atteggiamenti, di filosofia, di teologia, di storia, di critica, di apologetica e di riforma, confermerà anche troppo la verità delle precedenti nostre asserzioni, o per meglio dire, quelle della recente Enciclica *Pascendi,* la quale è venuta bene in tempo a smascherarlo e a condannarlo autorevolmente.

Ma era necessario che un tale atto così forte e vigoroso di condanna delle nuove eresie non passasse al tutto

[1] Citiamo qui solo (per non far ora nomi) l'opuscolo di uno pseudonimo che vale per molti, edito dalla *Società nazionale di coltura,* col titolo *Psicologia della Religione* (Roma, 1905). Esso è quasi un programma di modernismo e sunto di enormi errori religiosi, onde si tradisce la fede di tanti poveri giovani da chi dovrebbe salvarla. Che se questi non sono ormai più scusabili, quanto meno i loro maestri! *Qui tradidit... maius peccatum habet.* — Del citato opuscolo, e del sistema dottrinale modernistico vedi ciò che accennammo nella *Civiltà Cattolica,* quad. 1366 (18 maggio 1907) p. 414, ss. V. anche quad. 1363 (3 aprile 1907), p. 23 ss.

senza opposizioni, clamori, doglianze dei tristi, e, diciamo anche, senza dubbi o timori dei buoni. Così avvenne già per l'enciclica *Quanta cura* di Pio IX che dannava il liberalismo, a dì 8 dicembre del 1864; intorno alla quale è risaputo quanto strepito si destasse. E così doveva avvenire per l'enciclica *Pascendi* di Pio X, che a' dì 8 di settembre del 1907 colpiva a morte il modernismo.

CAPITOLO TERZO.

Opposizioni mosse contro l'enciclica *Pascendi*.

Sommario. — I. Il nome improprio di *modernismo*. — II. La sintesi comprensiva del sistema e la descrizione ideale del modernista. — III. La novità della forma largamente espositiva e polemica. — IV. Lo scandalo dei pusilli per la nuova dichiarazione dottrinale più esplicita — V. Lo scandalo farisaico dei vecchi nemici della Chiesa e dei nuovi erranti ostinati.

I.

Un primo biasimo, o insinuato copertamente o apertamente espresso, contro la recente enciclica di condanna delle dottrine modernistiche, è quello dell'indeterminato e dell'equivoco che si cela nel titolo stesso di *modernisti* e di *modernismo*. [1]

Ma il biasimo è ben frivolo e ingiusto, poichè il titolo si porgeva da sè, come introdotto quasi a voce di popolo e imposto dall'uso; nè senza ragione, stante l'abbandono e lo scherno continuo delle dottrine " tradizionali „, l'idolatrare cieco delle novità, l'arrogarsi infine il vanto esclusivo di " moderni „, che facevano gl'innovatori, sebbene essi retrocedevano a precipizio verso le più vecchie, le più decrepite aberrazioni. Così, non è ancora un secolo, avvenne per il nome di *liberale* e di *liberalismo:* comunque generico in sè e, per rispetto all'uso e all'etimologia, così improprio, esso fu dato volgarmente e divenne proprio a coloro che sempre avevano in bocca, ma distruggevano con l'abuso e con l'errore, la libertà. I liberali raccomandavano la libertà fino ad

[1] Vedi, per es., il *Times* di Londra del 30 settembre 1907.

attribuirne, non solo l'esercizio, ma il diritto eguale alla virtù ed al vizio, alla verità e all'errore, alla religione divina ed alle religioni umane, e via via; con che riuscivano ad asservire i buoni ed a sfrenare i malvagi. I modernisti esaltano la " modernità „ fino ad attribuirle il diritto e l'efficacia di modificare o costituire, per nuove evoluzioni o trasformazioni, la verità stessa, la religione, la morale, ogni cosa, non potendo ciò che è vero e buono avere il torto di essere vecchio e immutabile; con che finiscono a conculcare la verità e a sollevare l'errore.

Del resto quanto a sè, il nome di *modernismo,* come già quello di liberalismo, per il suo stesso significato ampio e generico, è bastevolmente atto a significare ciò che gl'impose il diritto e, poniamo pure, l'arbitrio dell'uso: non un errore solo, ma molti, ma un complesso di errori, e più ancora che un sistema formato con sintesi chiara e ragionata, un indirizzo, per molti forse inconsapevole, ma non innocuo, di idee oscure, di sistemi indigesti; un moto insomma ereticale ed empio, determinato dall'opinione corrente, dall' " errore moderno „. Con ciò si spiegano i diversi gradi di modernismo, come le tinte diverse di liberalismo.

Ma e nei gradi e nelle tinte o sfumature diverse, l'uno e l'altro ha un veleno di cui basta un pochissimo a infettare la vita e la scienza, la ragione e la fede: è il veleno del naturalismo che dicevamo sopra. Ed è veleno occulto, il cui primo effetto sembra l'innebbriare di sè chi l'ha sorbito, dandogli la sensazione morbosa della libertà, della modernità, della giovinezza, mentre lo fa ludibrio della schiavitù morale e della vecchiaia intellettuale, di tutta quella generazione di antichi errori, verso cui irrimediabilmente ricaccia l'individuo e la società. Onde, siccome il vecchio liberale potevasi rassomigliare al tirannello medievale, che il poeta romantico accusava di *far cantare dagli schiavi — la canzon di libertà;* così il giovine moder-

nista si può col satirico, togliendone pure la punta offensiva, paragonare al *paralitico bimbo,* che *per troppa bramosia — d'affollarsi alla vita — s'arrabatta nel limbo:* si arrabatta cioè in mezzo a quelle tenebre che egli si va sempre più addensando intorno, quanto più affannosamente si dibatte per disperderle alla luce del suo " spirito moderno „. L'uno si fa schiavo gridando libertà; l'altro decrepito esaltando la modernità.

Così è, perchè " questo, che si decora fastosamente non meno che falsamente del nome di spirito moderno, è il più vecchio degli spiriti, lo spirito del vecchio serpente, lo spirito del vecchio uomo, lo spirito che fa invecchiare tutte le cose, che le precipita verso la decadenza e la morte e che prepara insensibilmente le spaventose catastrofi della ultima dissoluzione „.

Queste parole che l'illustre vescovo di Poitiers,[1] cardinale Pie, diceva dello spirito del naturalismo liberalesco, noi possiamo ben ripetere, e a più forte ragione, di quello del naturalismo " modernista „, il quale si può ritenere, per naturale evoluzione del primo, come *progeniem vitiosiorem.*

II.

Un'altra obbiezione ben più grave è quella che riguarda le *dottrine,* mettendosi in dubbio la realtà del modernista condannato dall'enciclica, o vogliamo dire con più esattezza, del suo sistema dottrinale. Qui si torna a ripetere ciò che fu solito ricantarsi in tutte quasi le condanne delle passate eresie, e nominatamente in quelle del giansenismo: essere cioè l'errore condannato poco meno che un fantasma, un sogno d'immaginazioni accese o di anime maligne,

[1] *Oeuvres de Monseigneur l'évêque de Poitiers* (Poitiers, Oudin, 1867), vol. V, p. 44.

pronte sempre a interpretare sinistramente, a stravolgere le dottrine più semplici e più ortodosse, a scrutinare le intenzioni altrui, a farsi giudici dell'altrui fede, e via via.

Ma rispetto al modernismo — non si può negare — l'obbiezione, a primo aspetto, ha qualche ombra di verità, o certo è più speciosa, appunto perchè l'errore andò finora disseminato e disperso in molteplici anzi infiniti elementi, travestito in mille guise, trasfigurato in mille sembianze, anche di "misticismo„ e di pietà, come sopra si disse. Quindi la facilità per una parte di essere abboccato dagli incauti, senza avvertirne la realtà, quando non ne rileva bene l'apparenza; e la possibilità per l'altra di essere temuto e denunziato dagli ombrosi, senza notarne il divario, quando se ne travede solo l'apparenza e si scambiano le ombre con la realtà.

Ora appunto contro l'uno e l'altro pericolo di abbaglio — gravissimo pericolo in materia sì delicata — ci ha bene premuniti l'enciclica provvidenziale di Pio X. Essa ha raccolti in una sintesi poderosa gli sparsi elementi dell'errore multiforme; all'eretico versipelle ha strappato la maschera; ne ha messo a nudo le insipienze e le nequizie; essa insomma ci ha tracciato, del modernismo e del modernista, i lineamenti più rilevati, così da poterlo ravvisare di primo tratto senza rischio di confondere il reo con l'innocente. Al che, senza dubbio, non bastava una maniera languida di ritrarre, ma ben si richiedeva quella che gli artisti chiamano risentita e gagliarda. Che se questa procede con ardita franchezza e a colpi risoluti, non perciò si scosta, ma più si avvicina alla verità, esprimendola più spiccata e vivente.

Così è dell'enciclica *Pascendi;* la cui sintesi del modernismo è sì veramente comprensiva che mai non si diparte un apice dalla realtà oggettiva, dalla realtà cioè degli errori correnti, ch'essa raccoglie e disvela; la cui descrizione del modernista è sì giustamente *ideale,* che niun

tratto vi sfugge della triste realtà. Ma di ciò dovremo ancora riportare, a parte a parte, le prove: e abbondano tanto che la difficoltà starà solo nella scelta.

È da notare tuttavia fin d'ora che, parlandosi del modernismo considerato in sè, *obiettivamente* e in tutta la sua estensione e comprensione, quale cioè viene analizzato sottilmente e condannato dalla Enciclica *Pascendi;* prescindiamo *per sè* dal modernismo quale *soggettivamente* potè essere inteso, o frainteso, da questo o da quello in più o meno ristretta misura. Di siffatta intelligenza soggettiva vale ciò che dell'intenzione interna dice l'enciclica: *cuius penes Deum arbitrium est.* E però nè dell'una nè dell'altra si può giudicare: giova anzi sperar il meglio, sperare che molti non intendessero bene ciò che difendevano espressamente, nè scorgessero il nesso degli errori, nè le conclusioni implicite nelle premesse: tanto più che è notoria di molti la inesperienza e fino l'aperto disprezzo della logica.

Di che dette prova recentemente quel loro disgraziato maestro d'oltre Manica, Giorgio Tyrrell, il quale, rompendo in basse invettive contro l'augusta persona del Pontefice e la sua veneranda enciclica, si smentiva da se stesso, confessando che del sistema modernista egli " non aveva mai sino ad ora trovata così chiaramente la compiuta unità .. come la trova esposta nell'Enciclica, ed espostavi, pare a lui, " in una forma così pericolosamente attraente per le menti colte da rendere l'Enciclica stessa un pericolo per i deboli „ (!); ma d'altra parte soggiungendo che quella è " una sofistica interpretazione del modernismo. „

Così è per chi ogni uso di logica chiama sofisma, e stoltamente si dà a credere di potere ammettere i principii, ricusando le conseguenze. Non è così per ogni uomo ragionevole, sia credente o no; molto meno per chi abbia seguito studiosamente questo nuovo moto di eresia e di scisma. In esso la sequela naturale di un errore dall'altro

e quindi la mutua concatenazione, quando pure non fosse nè veduta nè voluta dagli erranti, è un fatto innegabile; ed è anche un fatto molto semplice: è la logica dell'errore. Ma il filo sottile ne sfugge talora agli osservatori superficiali; massimamente quando si presentino le dottrine " non già coordinate e raccolte quasi in un tutto, ma sparse invece e disgiunte l'una dall'altra. „ Il che fu ed è, senza dubbio, " artificio astutissimo „ come di altri vecchi *erranti e consiglieri di errori,* così di questi nuovi, che si chiamano modernisti: i quali mostrano di voler " passare per dubbiosi e come incerti, mentre di fatto sono fermi e determinati „, come fino dall'esordio l'enciclica pontificia ne fa avvertiti.

III.

Da ciò si rende chiara altresì la futilità di un'altra opposizione o critica, mossa con più o meno rispetto alla nuova enciclica da varie parti, di certa novità nella forma, o nell'estensione, larga fuor dell'usato ed ampiamente espositiva, quasi didattica e polemica, senza ricusare " il barbaro linguaggio onde i modernisti fanno uso „.

Conveniva infatti, per le ragioni dette sopra e per altri rispetti, che l'enciclica di Pio X non si contentasse di recare innanzi e condannare le conclusioni ereticali od erronee del modernismo, come fece quella di Pio IX rispetto al liberalismo, ossia naturalismo politico — il che nelle presenti circostanze sarebbe stato assai meno efficace — ma si svolgesse, come fece, ad esporre largamente tutto il complesso delle dottrine nuove che si vanno sparsamente propalando sotto nome di modernismo, acciocchè l'esposizione riuscisse una denunzia insieme ed una condanna, pratica l'una e l'altra ed efficace; quindi anche particolare e minuta.

Così previene questa obbiezione l'enciclica stessa, e ne reca in particolare due buone ragioni: " sì per non sentirci accusare, come si suole, di ignorare le loro cose, e sì perchè si vegga che, quando parlasi di modernismo, non parlasi di vaghe dottrine, non unite da alcun nesso, ma di un unico corpo e ben compatto, ove chi ammetta una cosa, uopo è che accetti tutto il rimanente „.

Nè rileva che non tutte le dottrine dei modernisti vi siano toccate, essendo questa, oltrechè inutile, cosa per poco impossibile fra la tanta anarchia di idee nella quale si dibattono le loro menti traviate. Nè pure occorreva che tutte le loro opinioni riprovate vi fossero svolte con pari ampiezza, nè che la condanna si desse sempre motivata espressamente con tutti gli argomenti che si potevano recare, ovvero preceduta sempre da una piena e distesa confutazione.

Chi ciò pretende va in cerca di vani appigli e rigiri. Un atto dell'autorità non è la trattazione di un dottore privato; e se qualche volta, come nel caso nostro, per ispeciali motivi accondiscende pure ad una forma più copiosa e didattica, ognuno vede che ciò vuol farsi dentro certi limiti, nè questi comportano la confutazione particolareggiata. E senza ciò, l'esposizione stessa dei principii e delle conseguenze logiche, per chi non abbia perduto la fede, anzi l'uso della filosofia naturale e del buon senso, [1] vale quanto una vera e adeguata confutazione. L' errore

[1] Di questa filosofia si mostra pur troppo mancante lo scrittore che nella *Nuova antologia* (1° ottobre 1907, p. 513) ci ripeteva sdegnosamente la insulsa accusa, e a questa aggiungeva le non meno insulse riflessioni, pubblicate sulla *Tribuna*, dal Chiappelli, il quale giunge fino a consigliare il Papa « d'invigilare gli istituti ecclesiastici che in questi ultimi tempi hanno fatto parlare di sè, ecc. ». Non si sa che cosa più stordisca, se l'ignoranza o la viltà di siffatti scrittori. Eppure sono costoro i grandi *maestri in divinità*, i dottori teologi, dei periodici e giornali liberaleschi, massonici, giudaici e simili!

messo a nudo si confuta da sè; e per la sua contraddizione intrinseca muove a ravvedimento gli erranti in buona fede, che prima non la vedevano. Che se muove anche a sdegno gli orgogliosi e gli ostinati, smascherandoli, è troppo naturale; ma lo sdegno loro mostra tanto più la necessità di non dar loro credito col silenzio. *Sufficit monstra errorum nominasse*, può ben dirsi qui, come dicevano i Padri del Concilio Vaticano a proposito di consimili mostruosità di errori.

E neppure è serio l'opporre che la forma espositiva, ragionata e quasi polemica del documento gli scemi valore innanzi ai cattolici ed agli onesti tutti, a' quali è destinato: anzi glielo accresce, massimamente rispetto al fine proprio di esso, che è quello di aprire gli occhi agli illusi e chiudere la via della propaganda agli ostinati. E noi già accennammo come questo doppio frutto si è ottenuto in gran parte fra cattolici.

Nè altro è il motivo che esaspera i modernisti e li aizza contro l'enciclica, nella quale essi vorrebbero più dignità, più mitezza, più riguardi, e che so io. Ma noi possiamo star certi che, se anche altro ne fosse lo stile e il tenore, l'accuserebbero egualmente o di averli fraintesi, o di non averli condannati, anzi incoraggiatili, o diversamente, di avere fatto abuso dell'autorità senza ragione, e via dicendo. Sono pochi i colpevoli che trovino e meno ancora che confessino giusta la condanna: ma dalle loro querimonie è stolto prendere la norma del giudicare.

I modernisti poi, in ispecie — i quali parlano appunto, come taluno dice di sè ambiguamente, " con quella voluta circospezione che dovrebbe far perdonare più di una oscurità „ [1] — non hanno arte più consueta che questa, di accusare i loro confutatori di non averli capiti, di averne

[1] *Rivista storico-critica di scienze teologiche*, anno III, fasc. 5 (maggio 1907), p. 365.

anzi stravolti i sensi, le citazioni, il contesto. I loro ammiratori ed encomiatori soltanto ne capiscono qualche cosa: tutti gli altri non li conoscono nè punto nè poco.

Niuna meraviglia dunque che, sebbene l' Enciclica si diffonda così largamente, fuori del solito, nella più accurata esposizione delle loro dottrine, perchè non si dolessero, come è loro costume, di essere ignorati; sebbene usi pure *barbara aliquando verba quae modernistae usurpant,* con tutto ciò l'accusa si rinnovi, e si rinnovi nella forma più orgogliosa insieme e più insulsa: nuovo argomento che non è in loro quella sincerità e serenità che ci vantano. Poichè nessuno di essi potè dimostrare che le dottrine proscritte non fossero state insegnate e propalate in qualche parte, o che almeno per logica necessità non discendessero da premesse, poste nelle loro trattazioni come principii indiscutibili e fondamentali. Quest'ultima cosa fu anzi confessata implicitamente nel maledire che si fece da essi, e più fieramente da un loro maestro, alla " logica rigidissima „ del compilatore. Quindi il documento infine altro non fece, come già si disse, che accogliere e mettere insieme le sparse membra del loro sistema, svelandone ad un tempo il segreto filo che le collega. Così ne mise in chiaro, con l'unità e la coerenza, il pericolo religioso che il modernismo importa, mentre risuscita nelle varie sue forme, peggiorandolo arditamente, il vecchio naturalismo.

IV.

Ma ancora un'altra opposizione di qualche specie si muove da certe anime pietose, come già contro l'enciclica *Quanta cura* di Pio IX e il suo Sillabo, così ora contro questa, *Pascendi dominici gregis,* di Pio X e contro il precedente " Sillabo „ così detto, o decreto della

Sacra Inquisizione. — Se la Chiesa, dicono, ha dovere di salvare la verità, ha pur debito di salvare le anime. Ora quante anime deboli troveranno occasione di scandalo e d'inciampo in tante e tanto severe condanne! A che tanto svolgere, determinare e proporre con formola esplicita e gli errori da riprovare e le verità da ammettere, quando è da temere che se ne turbino molte anime fluttuanti, le quali in un generico atto di adesione a Dio hanno già quietato il loro intelletto. Non è questo uno scavare e un aggrandire la fossa della separazione?

Così gridavasi — e lo notava splendidamente un gran vescovo nel 1853, discutendo questa medesima difficoltà [1] — così gridavasi quasi da ogni parte al tempo dell'aria nesimo e di poi, come fino a' nostri tempi a proposito del concilio vaticano. — Perchè una dichiarazione nuova e intempestiva che prende sembianza di aggressione? — E gridavasi così da amici, da difensori della buona causa. Ma non per questo i Pontefici e i Padri si scostarono mai nè dai riguardi dovuti ai deboli, nè dall'inflessibilità richiesta dalla verità della fede: con indomabile tenacità mantennero la formola propria della dottrina, e con tale autorità la difesero, con tale scienza l'interpretarono che il dogma assalito ne rifulse di più vivo splendore.

Troppo conoscevano essi da una parte il profitto che dal silenzio trae l'errore, dalla indolenza dei buoni l'eresia; e dall'altra ben sapevano il guadagno che dalla fiera oppugnazione e dalla risoluta condanna dell'errore proviene alla verità in se stessa ed alla Chiesa che la difende. — *Magna enim vis est veritatis quae... per ea ipsa quae ei adversantur elucet,* vale qui la bella sentenza di S. Ilario, opportunamente citata dal suo degno successore. Mentre la verità porta in sè bastevoli note di credibilità, altre ne acquista, onde brilla più vivida, di

[1] Mons. Pie, *Oeuvres* (Poitiers, Oudin, 1867) t. V., p. 37 s.

fronte agli ostacoli: e pure rimanendo per natura sua immutabile, mostra ogni dì meglio la sua fermezza negli assalti incessanti e nelle continuate ripulse. E similmente, *hoc Ecclesiae proprium est ut tunc vincat cum laeditur, tunc intelligatur cum arguitur, tunc obtineat cum deseritur.* È questo il paradosso stupendo, che brilla in tutta la storia di venti secoli della Chiesa e la dimostra divina: la Chiesa allora vince quando è bersagliata; allora è meglio compresa quando è calunniata; allora ottiene campo, quando è abbandonata.

Nè la Chiesa lo ignora adesso, come non lo ignorava ai tempi del gran dottore delle Gallie: — *omnes quidem illa secum atque intra se vellet manere, nec ex tranquillissimis sinibus suis alios aut abiicere aut perdere, dum indigni fiunt tantae matris habitaculo; sed discedentibus ex ea haereticis, vel abiectis, quantum amittit occasionis largiendae ex se salutis, tantum adsequitur ad fidem expendendae de se beatitudinis.* [1] Ella, cioè, vorrebbe bene che tutti restassero con lei e in lei, nè che altri uscissero, altri dovesse cacciare dal tranquillo suo seno, perchè resisi indegni di vivere in seno ad una tal madre. Ma quando ciò avviene e gli eretici si partono da lei o ne sono cacciati, quanto ella perde nell'occasione di dare loro salute, altrettanto guadagna nella dimostrazione della beatitudine che ella è destinata a conferire; manifestandosi in questo medesimo più splendida la verità divina, che è in lei, principio e cagione di beatitudine.

Tale è anche l'insegnamento a lei dato dal suo divino Fondatore: tale è dunque giustamente, in ogni tempo, la condotta della Chiesa. Essa là dirige le difese, ove scorge indirizzati gli assalti. Questo è l'ordine di Provvidenza che tutti i Padri e Dottori più illustri hanno riconosciuto in ogni tempo e lumeggiato vivamente; nè altro è alfine

[1] *De Trinit.*, lib. VII, 4.

che un applicare all'ordine intellettuale quel principio universalissimo in tutta l'economia della salute, essere necessario che " dove abbonda il fallo, sovrabbondi la grazia. „ Così la verità, in alcune anime attenuata, deformata, oscurata o spenta, deve farsi più vivace, più splendida, più operosa in altre, avvivate dal soffio dello Spirito di verità che inabita nella Chiesa: il deposito sacro allo splendore di nuova luce deve illuminarsi e aprire i suoi tesori, e arricchire di nuove e più distinte cognizioni i fedeli. Benefizio grande che solo per l'intervento del magistero autentico dell'autorità dottrinale può essere pienamente assicurato. Chi nega ciò o ne dubita, e pretende che la Chiesa si chiuda nel silenzio o parli come una scuola filosofica qualsiasi, disconosce il fine, a che da Dio è ordinata appunto la costituzione divina e il sacro ministero della Chiesa: " a ciò che non siamo più fanciulli vacillanti e portati qua e là da ogni vento di dottrina per raggiri degli uomini, per le astuzie onde seduce l'errore, ma seguendo la verità nella carità, andiamo crescendo per ogni parte in lui che è il capo, cioè Cristo. „ [1]

Ma vi sono tuttavia delle anime così buone, dei cuori così teneri che temono sempre il rigore; per tema dell'abuso di severità dànno nella mollezza e vogliono libero il campo alla diffusione dell'errore, sotto il mendace pretesto di confidenza nella forza intrinseca della verità; perchè questa deve finire sempre con sopravvivere e trionfare. — È vero che la verità avrà in sè il trionfo finale sull'errore; ma può bene intanto — e lo vediamo purtroppo con gli occhi — essere vinta e sopraffatta negli individui e nelle nazioni, le quali perciò corrono alla decadenza ed alla morte, senza riparo.

A questi cuori teneri adunque, che sempre esaltano per il migliore dei rimedii il continuare nella tolleranza, nelle

[1] Efes. IV, 14 s.

sole vie della dolcezza, noi vorremmo rispondere ancora con le forti parole del già citato vescovo di Poitiers, il cardinale Pie, [1] nella sua terza istruzione sugli errori dei tempi presenti: " Dare amnistia al male e agli artefici del male, dice egli, sotto pretesto che il braccio onnipotente di Dio saprà rivolgere il male in bene, sarebbe un rovesciare tutto l'ordine morale. Interdire all'uomo di fede l'indegnazione dello zelo e il gemito dell'amore in mezzo all'innondare dell'iniquità; accogliere anzi con impeti di gioia a mala pena compressi, e salutare quasi pegni felici e pronostici favorevoli gli atti più contrari alla giustizia e più funesti alla società umana, è un grado e un genere di virtù filosofica, che la sana teologia non approva, e nè meno l'approva la sana ragione. L'anima dei santi non ha conosciuto punto cotesta serenità stoica... Nostro dovere è di *subire* il male, non di accettarlo, di combatterlo, non di assolverlo, di vituperarlo, non di acclamarlo. E appunto perciò che sarà così perseguitato, così smascherato, esso verrà in qualche modo a ricadere e a disciplinarsi, suo malgrado, sotto la forte mano di Dio, e servirà in fine al trionfo della verità. „

V.

Niuna meraviglia pertanto che ad ogni condanna pubblica e solenne dell'errore e del vizio, levi gli alti clamori lo scandalo farisaico dei nemici di Cristo e della Chiesa. Niuna meraviglia in particolare che un tale strepito di opposizioni e di doglianze siasi mosso all'apparire della vigorosa enciclica di Pio X, e siasi mosso per opera loro da molte parti con un'insolita virulenza.

[1] *Oeuvres de Monseigneur l'évêque de Poitiers.* (Poitiers, Oudin, 1867), t. V, p. 35 ss.

Ma, restringendoci noi all'Italia, ed a Roma in ispecie, vediamo tosto come il fenomeno della opposizione, in chi affetta indifferenza o disprezzo per la Chiesa e per il Papa, in chi finge di tenerne per morta l'autorità, prese un andamento più strano e più significante nella sua stessa acerbità.

La voce del Papa, che non si aveva ragione di sperare diversa, parve loro folgore improvvisa, scoppiata tra le file cattoliche a gettarvi lo sgomento; e perfino, secondo il grido doloroso di un povero giovine, raccolto dal *Giornale d'Italia,* " l'atrofizzamento momentaneo dell'influenza del cattolicismo nella società „.

Non ci voltiamo al frastuono di voci oscene che rumoreggia tra le file massoniche, socialistiche, *bloccarde,* e che nei loro organi di corruzione, come il *Messaggero,* la *Vita,* l'*Avanti,* si sono sfogate nella bestemmia plateale, nella goffa insinuazione, nell'insulto: — " il Vaticano non è istituzione che possa rinnovarsi; con le scomuniche contro il modernismo esso mira contro tutto il mondo moderno... come S. Tommaso nelle scuole, così vorrebbe rimettere sul trono Carlo V o meglio ancora Carlo Magno: questo è l'inesorabile punto della sua azione: riconquistare l'imperio, non nelle anime, ma sui corpi: si riattacca ai dogmi non per trovarvi dei canoni ma dei cannoni! „ — Queste, e peggiori altre sparate, non si confutano: si disprezzano.

Ad un'altra guerra più subdola e più fine noi alludiamo, a quella iniziata e promossa da giornali moderati, da periodici modernisti e fautori di modernisti. Fra essi ebbe certo il primato — e non solo di tempo — il *Giornale d'Italia,* ricordato sopra e divenuto omai il ricettacolo di tutti gli sfoghi, gli spropositi, le insipienze dei chierici malcontenti e *spostati,* o comechessia infedeli ai loro sacri doveri; i quali chierici sono per lui tutti " prelati „, tutti " dotti „, tutti " colti „, " autorevoli „, " sereni „.

Esso non poteva dunque mancare di dire tosto la sua, a proposito della lettera enciclica dell' 8 settembre, e di dirla tanto più arditamente insieme e ipocritamente, quanto meno esso s'intende di questioni religiose. È una sorte di bizantinismo teologico, anche questo, molto tardivo per verità, ma egualmente e vanamente *pretensioso,* nel suo morboso *dilettantismo.*

Con tal fine ipocrisia, il foglio sonniniano fino dalla prima sera rimpiangeva che " mentre la marea dell'anticlericalismo sale minacciosamente e imporrebbe di riflettere e provvedere a una difesa che non fosse la resistenza negativa all'insulto della piazza, bensì uno sforzo illuminato di rialzare il prestigio del cattolicismo di fronte a tutta la civiltà contemporanea; l'autorità ecclesiastica chinata sospettosamente sul clero e il laicato a sè sottoposti, ardisce compiere un tentativo di isolamento e di repulsione... „ — Oh lo zelo commovente di un giornale che nell'ultima immonda campagna, di odio e di fango, contro il clero ha fatto così bella prova di moralità e di serietà imparziale! Con questa medesima serietà ora continua a dar lezione al Papa, e avvisa la Chiesa che l'ora grave sembrerebbe obbligarla a raccogliere tutte le sue varie energie, a riconquistare quell'alta funzione di moderatrice degli spiriti che i suoi errori le hanno fatto smarrire, a tener conto di quei suoi elementi giovani che portano nell'esperienza del cattolicismo le concezioni più vitali della religiosità. " Invece — deplora esso amaramente — noi assistiamo allo spettacolo strano di un'istituzione che, mentre il nemico giunge rumorosamente alle porte, dichiara guerra ai suoi famigliari e caccia dal suo grembo le migliori reclute „.

È difficile essere o più ingenuo o più maligno. No, la Chiesa non dichiara guerra se non alle colpe ed agli errori; non caccia dal suo grembo se non gli erranti ostinati e i traditori, appunto quando il nemico rumoreggia

alle porte, quando sono più pericolosi gli insidiatori interni.

Chi non intende questo, chi lo trova " strano spettacolo „ non intende nulla della storia della Chiesa. " No: non è strano; è luminoso, „ così nobilmente rispondeva all'ignobile insulto il *Corriere d'Italia*. " Di fronte all'integrità della fede, poco importa l'odio degli avversarî, poco l'urto dei nemici, poco l'abbandono di qualche figlio, poco una sosta nel moto costante di assimilazione della vera scienza e della sana cultura. La Chiesa non teme di nulla, teme soltanto di abbandonare nella torbida onda dei secoli qualche particella del deposito di verità che le è stato affidato „.

Quando poi il critico ricorda qui " a caso „, per autodifesa modernistica, l'atteggiamento fiero di un S. Colombano di fronte a Bonifacio IV, le miti ma lievemente sarcastiche (?) rampogne di un S. Francesco alla corte d'Innocenzo III, le forti imposizioni di S. Caterina da Siena alla volontà tentennante di Urbano V, non sa proprio che si dica e sforza altri a ricordargli l'antico adagio: *Sutor ne ultra crepidam*. Chi non ride, udendo il caso dei nostri santi, eroi di fede e di obbedienza, raffrontato con quello dei modernisti, nel quale entrano in quistione i fondamenti stessi del cristianesimo che essi mirano a scalzare? L'ingenuità ha un limite!

Siano pur dunque " anime forti „ quelle dei modernisti, abbiano della vita " il profondo senso drammatico „ — come ne dà loro vanto il giornale frivolo del bel mondo, commosso forse dalla generosità ond'essi darebbero " venti sillogismi per una lagrima „ — minaccino pure con parola velata, risposte agli atti dell'autorità, ribellioni e scandali; — no, non faranno mai paura alla Chiesa; non inganneranno più se non chi vuole essere tratto in inganno: i veri

[1] Matt. XVIII.

cattolici, pur gemendo sui traviamenti dei loro fratelli, ripeteranno la parola divina: *Necesse est ut veniant scandala:* [1] *Oportet et haereses esse*; [1] e ciò perchè si palesino quelli che tra noi sono di buona lega, come è necessario ad avvenire che nel fuoco si affini l'oro e la paglia si consumi: *et qui probati sunt manifesti fiant in vobis.*

Lo scandalo qui fu subito iniziato; e sguinzagliati, come segugi, i *reporters* alla caccia d'*interviste,* fu facile trovare " nel campo ecclesiastico „ e " nel campo laico „ chi amò sbizzarrirsi nella critica di ciò che non intende, acciecato dalla segreta, e forse inconsapevole, smania della popolarità.

Di che, dopo il *Giornale d'Italia*, dette prova anche la *Tribuna* nell'articolo del Chiappelli, noto razionalista, il quale scrisse contro la nuova enciclica di Pio X con arte bensì e con mostre di fredda imparzialità, ma senza avervi nulla capito, nè dello spirito nè della sostanza, e perciò in modo, per usare una frase di lui « più degno di essere condonato che confutato. „ E al giornale massonico fece eco il periodico, con la *Nuova Antologia*, la *Rivista d'Italia* e altri siffatti, dove si levarono in coro aperti razionalisti, atei, positivisti e materialisti, a giudicare dell'atto pontificio coi più strani criterii: ma non vogliamo dilungarci in rispondere a chi di cattolico non ha più nè lo spirito nè il nome. Piuttosto dobbiamo dire più distesamente dell'aperta ribellione e del " *Programma dei modernisti*, o loro pretesa *Risposta all'Enciclica.*

[1] I Cor., XI, 19.

CAPITOLO QUARTO.

La ribellione dei modernisti e il loro " Programma „.

Sommario. — I. Gravità della ribellione meditata e proterva - II. Ingratitudine dei ribelli alla Chiesa ed al Papa - III. Spettacolo doloroso ed istruttivo: i modernisti dànno con esso alla parola del Papa una conferma, agli illusi una lezione, a sè stessi una mentita, fino dalla prima introduzione del loro Programma - IV. Loro giudizi di condanna contro la Chiesa, il Papa, i cattolici fedeli: atteggiamento di orgoglio, metodo di ipocrisia - V. Loro eresia fondamentale, anzi dottrina di infedeltà mediante lo evoluzionismo con « presupposti idealistici » alla maniera del Renan - VI. Esposizione parziale del sistema da essi fatta; contraddizioni del loro naturalismo filosofico e abuso di critica - VII. Conclusioni razionalistiche dedotte dalla falsa loro critica, secondo il Loisy, in conferma dell'enciclica. - VIII. Loro apologetica, fondata sopra il criticismo kantiano: agnosticismo implicito ed esplicito immanentismo - IX. Il loro *Programma*: professione e sintesi di tutte l'eresie; giudizio dei non cattolici su le contraddizioni dei modernisti - X. La scomunica e loro simulato disprezzo: autorità male invocata di S. Agostino. — Nota contro il *Rinnovamento* di Milano.

I.

L'atto di ribellione fu pronto, ma meditato: un pugno di anonimi — fra cui alquanti sacerdoti e giovani laici, per nostra vergogna maggiore italiani — l'hanno tramato posatamente nell'ombra; l'hanno poi annunziato strepitosamente sui loro fogli liberali e scredenti; infine, l'hanno compiuto improntamente alla luce del giorno, ma celando il loro nome nelle tenebre. [1] Perchè lo scandalo

[1] **** *Il programma dei modernisti. — Risposta all' enciclica di Pio X* « Pascendi dominici gregis ». Società internazionale scientifico-religiosa editrice. Roma, 1908. — È un libello di pa-

fosse più sonoro e più triste, vi hanno aggiunto l'ipocrisia dell'eresiarca e dell'apostata: con presunzione insana, orgogliosa e, se non fosse troppo scandalosa, immensamente ridicola, essi hanno eretto la fronte proterva contro il Vicario di Cristo, arrogandosi di dargli biasimo, di farglisi giudici, di condannarlo, di additarlo anzi al biasimo della Chiesa universale, e sostituirsi a lui nel magistero apostolico innanzi al popolo cristiano. Scandalo e aberrazione incredibile, che quasi non ha pari nella storia!

Lo sapevamo: l'avevano minacciato da lungo tempo, e ora da capo, all'uscire dell'enciclica *Pascendi dominici gregis,* erano tornati alle minacce: volevano farsi sentire, far parlare di sè, farsi temere! E tutto era da temere da giovani che hanno il sacerdozio della Chiesa, che mangiano del pane della Chiesa; ma non hanno lo spirito, non l'amore della Chiesa. Tuttavia per l'amore dei nostri fratelli, per la salute di tante anime, volevamo sperare fino all'ultimo, che si sarebbe risparmiato al nostro popolo questo scandalo, al clero italiano questa vergogna, questo tripudio ai nemici di Dio e della Chiesa, questa cagione di nuove amarezze al cuore del Papa. — Non fu vero: anche questa volta, come tutte le volte che demmo più benigna interpretazione alle parole dei modernisti, che sperammo da loro migliori cose, anche questa volta c'ingannammo dolorosamente: il loro contegno fu ed è anzi peggiore, sotto ogni rispetto, di quanto si poteva aspettare.

gine 238, in cui, dopo l'esposizione del sistema modernistico, affatto parziale e subdola, si divaga in « questioni particolari » e in declamazioni nebulose, fondate sopra gli equivoci più enormi, come verremo man mano dimostrando nel processo della nostra trattazione sul modernismo. Seguono poi « impressioni e commenti », cioè articoli di giornali laici e scredenti; e questi vi sono riportati con approvazione più o meno espressa e solo qualche mite, carezzevole riserva — eccetto l'unico articolo del *Corriere d'Italia*, cattolico, il cui autore vi è schernito come « anima ingenua, che deve avere una bene scarsa conoscenza...» ecc.

II.

Il Papa aveva parlato: dopo le miti ammonizioni, dopo le esortazioni paterne, dopo i richiami ripetuti e la lunga aspettazione, deluso nelle sue speranze, aveva infine additato il pericolo e il danno che dalle pestifere dottrine e dal morboso contagio della propaganda e dell' esempio di alcuni suoi figli, derivava alla Chiesa tutta, insidiando al deposito sacro della fede, di cui è suo diritto, non meno che terribile dovere, la vigilantissima custodia. Da questo, e da questo solo — ben lo sanno i modernisti — come esordisce l'enciclica, così muove l'atto di Pio X: " L'officio divinamente commessoci di pascere il gregge del Signore, fra i primi doveri, imposti da Cristo, ha quello di custodire con ogni vigilanza, il deposito della fede „.

Per questo il Pontefice aveva denunziato gli insidiatori occulti, i nemici domestici; per questo aveva esposto distesamente le dottrine più riprovevoli che hanno corso fra cattolici, laici e chierici: per questo aveva prescritto i rimedii di preservazione. Ma non aveva nominato alcuno: aveva anzi, negli stessi tratti più severi, ammessa la possibilità di migliori intenzioni, nonchè di ravvedimento, negli erranti: aveva con ciò aperta loro la via del ritorno e, per così dire, del trionfo; perchè trionfa sempre chi cede alla verità, vincendo l'orgoglio dell'errore. Non dunque " requisitoria feroce „ — come scriveva uno di loro nel *Giornale d'Italia* — era l'enciclica del mite Pio X: era una parola forte e addolorata, che, se feriva, non feriva a morte ma a salute; o più veramente feriva a morte l'errore per dare la salute agli erranti.

La voce del Papa quindi era voce di padre, di pastore, di maestro, di capo della Chiesa e di legislatore supremo,

voce autorevole e sacra che insegnava e prescriveva, nè solo in punto di disciplina, ma in materia dottrinale, dogmatica. E quando parla questa voce autorevole e sacra del Padre universale, si fa silenzio nella famiglia cristiana: i figli genuini l'ascoltano tutti; e quando suoni rimprovero, l'ascoltano addolorati e compunti, ma sempre fiduciosi, riverenti. E più quando il grido del Pastore risuona angoscioso tra il frastuono della bufera che si appressa, l'ascolta il gregge trepidante e lo discerne fra le mille voci discordanti e, se sbandato, si affretta di seguirne il richiamo. *Oves meae vocem meam audiunt.* Chi non l'ascolta corre al precipizio, alla rovina.

E ben lo sanno i fedeli: quella voce è come la parola del Signore, di cui è l'eco, " parola viva e penetrante, che s'interna fino alla divisione dell'anima e dello spirito „, ma solo per recarvi luce, refrigerio e vita. Sanno i fedeli tutti che, anche quando la voce sacra del Papa non risuoni in tutta la forza dell'autorità sua infallibile, ha diritto nell'uso del suo magisterio autentico, ordinario o solenne che sia, al nostro ossequio, all'assenso cioè, non solo esterno, ma interno e sincero. E sanno infine che questo ossequio è per ognuno dovere strettissimo, elementare, di cattolico.

Ma non sanno più, non intendono più nulla di tutto ciò i modernisti. Alla voce del Padre essi rispondono con il dispetto del figlio oltracotante e riottoso: alla voce del capo e del pastore con l'albagia del servo contumace che vuol soprastare, con la insipienza del cieco che vuol guidare, con la precipitanza del gregge protervo che vuol correre da sè ai pascoli dell'errore. Peggio ancora: alla voce del maestro e del giudice della fede e della dottrina rispondono col biasimo dello scolaro ignorante che si arroga di correggere il maestro, del colpevole che presume giudicare il giudice: alla voce del legislatore finalmente con la baldanza del suddito ribelle che morde il freno della

legge e ricalcitra dispettosamente. Peggio ancora: pensando alla condizione loro, di sacerdoti, di figli prediletti della Chiesa, cresciuti da lei tanti anni, a tanto suo costo, all'ombra dei suoi altari, la Chiesa dovrà ripetere le parole sacre, con lamento più doloroso: " Ho nutrito dei figli e li ho esaltati: ed essi mi hanno sprezzata „. [1]

III.

È doloroso spettacolo, certo, il vedere questo stuolo di ribelli, piccolo ma baldanzoso, con la *serenità* infinta, con la *franchezza* affettata del primo traditore di Cristo, avanzarsi verso il Maestro quasi per dargli il bacio figliale. Ma al richiamo angoscioso del Maestro, quegli non rispondeva se non col silenzio; questi vogliono rispondergli con la parola del miele su le labbra, dalla quale schizza il veleno del cuore, erompe lo sfogo dell'orgoglio ferito.

È doloroso: ma istruttivo; diremmo quasi, per qualche rispetto, è salutare, è provvidenziale nella permissione divina: il *gesto* dei modernisti riesce la prova più lacrimevole e più triste, ma insieme la più perentoria, della verità di tutte le denunzie, che apparvero così gravi, così esorbitanti ad alcuni, anche dopo l'enciclica; è la giustificazione piena della sua troppo giusta severità; la dimostrazione purtroppo apodittica dei pericoli e degli errori più enormi, che molti credevano sogno delle nostre immaginazioni, o almeno esagerazione di meticolosi " custodi dell'ortodossia „.

E ciò appare, sia che si consideri il loro atteggiamento o il loro metodo, la loro condotta o la loro dottrina: in tutto, nel ribelle *programma,* vano sforzo di risposta alla enciclica, essi dànno, loro malgrado, alla parola del Papa,

[1] Isaia, I, 2.

una conferma, agli illusi una lezione, a sè stessi una menzogna solenne.

Si giudichi fino dalla prima introduzione, in cui si affannano a provare " la necessità di una spiegazione, „ cioè a giustificare il loro atteggiamento e la loro condotta. Si proclamano " figli devoti della Chiesa; obbedienti all'autorità in cui vediamo (dicono essi) prolungarsi il ministero pastorale degli apostoli... „ e intanto l'atto dell'autorità accusano come " un tentativo studiato di presentare al pubblico le dottrine modernistiche sotto una luce falsa e antipatica; „ [1] la condanna come " violenti accuse „ sotto cui non possono rimanere impassibili; [2] la confutazione come una " sfida polemica „ che essi hanno non solo il diritto ma il dovere di raccogliere ; [3] le leggi di disciplina vigente come " tradizionali pretese teocratiche „ le quali " urtano oggi i più elementari sensi di responsabilità personale „.[4] Quindi, proclamano essi, " non mendichiamo scuse; tanto meno crediamo dover mendicare un perdono „.

Ah, sono troppo innocenti i nostri modernisti! Nè pure appellano più dal Papa al Concilio: così usavano gli antichi eresiarchi: i modernisti " invocano il giudizio dei fratelli, e anche attendono il giudizio della storia „. Si direbbe che, come tutti i colpevoli, particolarmente i ribelli, gli eresiarchi, gli apostati, non hanno troppa fretta di sottoporsi a giudizi!

IV.

Ma ne hanno in compenso molta di pronunciarne; e li pronunciano categorici, solenni, orgogliosi, di biasimo e di condanna tutti, contro la Chiesa, contro il Papa,

[1] Pag. 5.
[2] Pag. 6.
[3] Pag. 9.
[4] Pag. 7.

contro i loro stessi fratelli, a cui pure appellano quando loro fa comodo. Contro la Chiesa giudicano che " lunghi anni di inerte isolamento le hanno fatto smarrire ogni efficacia sociale „; [1] e chiudono gli occhi, i miserabili, alla grande opera ristoratrice che la Chiesa va continuando nel mondo, a dispetto delle persecuzioni dei nemici aperti e dei traditori, degli increduli e degli eretici, dei tiepidi, dei turbolenti e degli inerti fra i suoi figli; chiudono gli occhi alla storia. Peggio, chiudono gli occhi alla vitalità divina e alla divina missione della Chiesa, quando insinuano che possa essere l'una " insidiata dai germi di una decomposizione imminente „, l'altra " ridotta alla vigilanza sospettosa sulla fede semplice e rozza dei suoi scarsi seguaci superstiti „; [2] e ciò nel caso, che " la Chiesa a lungo ritenga il loro programma, come deleterio „; in altre parole più semplici, nel caso che non si ricreda, che non li ascolti; perchè il loro programma " è per la Chiesa l'unica via di successo „. [3]

Occorrono forse commenti a dimostrare quanto sia lontano dal cattolicismo chi ha della Chiesa un concetto così naturalista, e di più così ingiurioso, così abietto? chi ne fa dipendere da simili spropositi " il successo, la vitalità, la missione „, dimenticando che la Chiesa è società indefettibile e divina? Sono empietà coteste, se non fossero, come vorremmo sperare ancora, fantasie sfrenate di giovani squilibrati, di sognatori incoscienti, o troppo " vibranti all'unisono con la coscienza contemporanea „ degli increduli, mentre " ogni impressione ed ogni episodio esteriore si fissa nel diaframma del *loro* spirito (com'essi ci assicurano) e arricchendolo lo trasforma „. [4]

[1] Pag. 7.
[2] Pag. 7.
[3] Pag. 11.
[4] Pag. 9. — Questa frase e teoria del *diaframma* non è nuova ai nostri lettori, e a quelli della *Cultura Sociale*, dove si leggeva

Perciò vorrebbero, i meschini, che anche la Chiesa vibrasse all'unisono, vibrasse col diaframma del loro spirito, ella pure, e si trasformasse adattandosi alla coscienza, all'anima moderna " così dissimile dall'anima medievale „; poichè — insistono essi — " la coscienza umana collettiva come la coscienza individuale, non attraversa nella sua storia due istanti che perfettamente si equivalgono... l'esistenza è movimento „.[1] Insomma vorrebbero una trasformazione, che è l'evoluzionismo religioso più labile, più insussistente, più radicale, a cui niuna eresia giunse mai. Così, i buoni figliuoli, intimano alla madre l'alternativa, o correre con essi e trasformarsi, o restare immutabile e perire! O *sottomettersi* o *dimettersi!*

Nè meno protervi si mostrano nei loro giudizi contro il Padre comune, Capo della Chiesa e Vicario di Cristo, sebbene li esprimano talora con ostentato sforzo di mitezza apparente, d'insinuazione o d'ironia velata, come l'allusione " al gesto solenne „ di " chiudersi nei ricordi della teocrazia politica e intellettuale del medio evo „, all' " atteggiamento di ritorno al passato „ che ha " caratteri di un isterilimento „ a cui il Papa verrebbe a condannare l'istituzione da lui governata, e simili.[2] Così essi fino dal primo capitolo; e nel corso del libello poi alzano anche il tono dell'irriverenza e dell'oltraggio.

Similmente contro i loro fratelli, contro i cattolici tutti, alzano tribunale cotesti " umili „ modernisti, fino dalle prime pagine, e sentenziano: " Per una serie di circo-

fino dal 16 ottobre 1905: « Ciascuno di noi è con la frase del Nietzsche, un ponte, una corda tesa, non verso il chimerico superuomo, ma verso l'Infinito sussistente; scendiamo nelle oscure penombre della nostra coscienza, *sul cui diaframma riflettono i nostri atti ragionevoli* ». Che profondità! — Cf. *Civ. Catt.*, quad. 1359 (2 febbr. 1907), p. 265.

[1] Pag. 9.

[2] Pag. 14.

stanze i cattolici hanno perduto ogni elementare senso di responsabilità e di dignità personale „: la loro non è " sudditanza ragionevole e quindi giudicatrice „: è " dedizione incosciente degli irresponsabili „.[1] I modernisti soli omai hanno qualche senso di dignità personale: sì che credono proprio " di compiere un grande bene alla Chiesa, rompendo questa triste catena di abusi e di rinunzie, e discutendo con umiltà (!) ma energia le *loro* posizioni, condannate perchè poco conosciute dall'autorità che ci governa „.[2] Orgoglio incredibile, si direbbe, dell'eresiarca che si accieca!

Eppure, soggiungono essi con l'orgoglio misto all'ipocrisia: " In questa maniera, noi non facciamo che seguire l'esempio di quei grandi figli della Chiesa che non dubitarono nei momenti di crisi portare all'autorità il sussidio leale dei loro ammonimenti e dei loro rimbrotti „. Nientemeno! Chi lo crederebbe? — Ma dai " grandi figli della Chiesa „ che essi sono, tutto è da aspettarsi! — E qui spropositano costoro sul fatto di S. Colombano, accennato già da uno dei loro sul *Giornale d'Italia;* riportano con mal celata compiacenza e molto libera traduzione le parole più ardite da lui scritte a Bonifacio IV, non tutte certo commendevoli o da prendersi a modello per ogni caso generale. Ma lo sfogo privato e figliale del rude monaco irlandese non può valere di scusa ai moder-

[1] Anche qui gli insulti e gli errori non tornano nuovi, neppure nella forma gentile e *serena*. Cf. *Civ. Catt.*, quad. 1360 (16 febbraio 1907): *Serenità e franchezza di critici*. Così Romolo Murri gridava ai cattolici « con quanto aveva in gola », com'egli dice, questi carezzevoli epiteti: « siete così inetti, così ignoranti, così bestie qualche volta ». E sono pure notorii i suoi concetti originali sopra la franchezza o sincerità nell'ubbidienza, dovuta al Papa, confutati già sul nostro periodico (Cf. quad. 1344, 16 giugno 1906, p. 641-659).

[2] Pag. 12.

nisti, i quali vogliono distrutto il dogma e con tutto lo scandalo della moderna pubblicità insorgono contro la Chiesa ; laddove per difendere la Chiesa appunto e il dogma da pericoli anche immaginarii il solitario di Bobbio ricorreva a quei suoi modi singolari, che solo la semplicità del monaco, la rozzezza dell'indole e dei tempi, lo zelo ardente per l'ortodossia valgono a spiegare, e che egli medesimo nella sua bonaria e commovente ingenuità scusa per la singolarità delle sue condizioni e per la " libertà della paterna consuetudine che lo fa ardito „.[1]

V.

Su riprovevoli ed ereticali propositi si fonda quindi l'atteggiamento pratico dei modernisti come il loro indi-

[1] « Indulgete mihi talia confragosa loca trasnatanti... *libertas paternae consuetudinis*, ut ita dicam, me audere ex parte facit... Nos enim, ut ante dixi, devincti sumus cathedrae Petri...» Epist. V, x (Migne, Patr. lat. LXXX, 279). — La libera e confidente semplicità di Colombano è suggerita dunque da vera devozione e da figliale amore al Papa e alla Sede Apostolica. Il che appare anche da precedenti sue lettere a S. Gregorio e a Bonifacio stesso « dolcissimo in Cristo Papa », come spicca da mille passi di questa, dissimulati abilmente dai modernisti, cominciando dalla stessa intitolazione, in cui il monaco si scusa di scrivere *humillimus celsissimo*, *maximo*, *agrestis urbano*, *micrologus eloquentissimo*, ecc. — Ben altro è lo spirito e diverse le arti, con cui parlano di sè e del Papa i modernisti; con cui scelgono qua e là dalla lettera di Colombano le frasi staccate e le cuciscono insieme per il loro intento malvagio, con cui infine su queste pagine stesse (12-14) travisano la storia di un periodo assai noto (sec. vii), accusando « la debolezza di Vigilio », quella di Bonifacio IV, e « il torpore di Roma ». Eppure sanno essi bene la vanità delle dicerie che accusavano allora il clero romano di nestorianesimo, come in altri tempi di altre eresie, come ai giorni nostri di modernismo, sebbene l'eresia tenti di traforarvisi più che altrove. Leggerezza dunque o mala fede incredibile !

rizzo speculativo, la loro condotta come il loro sistema. Nè altro che ereticali sono le ragioni che adducono essi per mostrare la " necessità di una spiegazione „ e la necessità del loro programma.

Ma pessima fra tutte è la loro eresia fondamentale dell'evoluzione più estrema, già tante volte fulminata dalla Chiesa. Essi dichiarano fino dalle prime pagine — ciò che poi spiegano appresso più crudamente — che " tutto l'insegnamento di Gesù è una speranza religiosa „; che " la religiosità cristiana è un puro spirito di aspettazione nel trionfo di un divino regno di Giustizia e suscettibile di ogni rivestimento teorico che parta da presupposti idealistici „.

Nè qui essi escludono punto i presupposti dell'idealismo trascendentale del Kant, dell'idealismo soggettivo del Fichte, dell'idealismo assoluto dell'Hegel, dell'idealismo empirico del Berkeley, dell'Hume, dello Stuart Mill e della loro scuola inglese: ma tutti li possono abbracciare, a mano a mano che loro li porti, nel suo torrente vorticoso di evoluzione, l'opinione corrente. E ciò per la ragione che soggiungono: " perchè tali presupposti (idealistici) sono oggi alla base dei nuovi atteggiamenti della filosofia. „ Se dunque intendono ciò che affermano, i nostri modernisti non sono più cristiani: sono infedeli. O al più, sono cristiani, alla maniera del famigerato chierico apostata del secolo passato, Ernesto Renan, di cui qualche modernista si fa ora eco — inconsapevole, vogliamo sperare — in Italia. Il Renan infatti, dopo la professione di idealismo assoluto, cioè dire panteismo hegeliano, osava scrivere che " il vero spirito di Gesù è idealismo assoluto „;[1] e altrove, che il culto da lui voluto era " un culto puro, una religione senza pratiche esteriori, riposta tutta sopra il sentimento del cuore, sopra l'imitazione di Dio e sopra le relazioni immediate

[1] *Vie de Jésus*, p. 288.

della coscienza col Padre celeste „; [1] " religione assoluta che nulla esclude, nulla determina se ciò non fosse il sentimento „. [2] E poichè in Gesù, — com'egli dice con parole che qualche conferenziere in Italia ha fatto proprie e sono già note ai nostri lettori [3] — " si attuò la più alta coscienza di Dio, che abbia giammai esistito in seno dell'umanità „, [4] il Renan poteva soggiungere, e con lui i modernisti: " Nessuna rivoluzione ci potrà impedire dal rannodarci in religione alla grande linea intellettuale e morale, in capo alla quale brilla il nome di Gesù. In questo senso noi siamo cristiani, anche quando ci separiamo in quasi tutti i punti della tradizione cristiana che ci ha preceduto „. [5] Ecco un " rivestimento teorico della religiosità cristiana „, a cui può far plauso il modernismo, perchè " parte da presupposti idealistici „ per l'appunto!

Potevano i modernisti, in meno di dieci pagine d' introduzione, confermare con più dolorosa evidenza la verità delle accuse loro mosse e la giusta severità dell'enciclica?

VI.

Dovremmo ora venire alla sostanza del loro libello — *esposizione del sistema del modernismo* — in cui l'evidenza dei loro traviamenti appare in una luce sempre più spaventosa.

Ma sono tante e tanto spropositate le aberrazioni, come le confusioni di idee e di questioni le più diverse, che solo a enumerarle, nonchè a discuterle, sarebbe necessario ben più di un articolo. Basti per ora — dovendovi a suo tempo

[1] *Vie de Jésus*, p. 85 ss.
[2] Pag. 446.
[3] Cf. *Civ. Catt.*, quad. 1355, p. 533; vedi anche quad. 1366, p. 424 ss.
[4] *Vie de Jésus*, p. 75.
[5] Pag. 447.

ritornar sopra più partitamente — darne qui un sunto rapido, ma fedele: più che sufficiente, del resto, a provare ciò che abbiamo asserito da principio, come questa risposta riesce ad una involontaria conferma dell'enciclica, contro cui si scaglia acerbamente.

I modernisti vogliono anzitutto che la critica, non la filosofia, sia il presupposto del modernismo, e chiamano l'asserzione contraria dell'enciclica, " equivoco, asserzione falsa, un abile mezzo polemico, ripiego molto comodo, terreno fragile e insidioso „ su cui non possono seguirla, e via via: presumono dimostrar ciò con ragione intrinseca, che la critica prescinde da ogni presupposto filosofico, e con prove estrinseche di fatto, quali le " mirabili *Histoires critiques* „ di Riccardo Simon, l'opera anonima di Giovanni Astruc, e i " magnifici studii „ del Loisy; infine conchiudono che per ciò " non ritengono opportuno seguire passo per passo l'enciclica nella pittura fallace che fa del modernista come filosofo, credente, teologo, critico, apologeta, riformista, e contrapporre a ciascun capo la confessione sincera dei loro modesti intenti e delle loro vere idee „. Anzi protestano di " essere i primi a dichiarare alto e forte di non avere alcuna sintesi definitiva, ma di procedere faticosamente e non senza titubanze „, ecc., che la loro filosofia è " tuttora timida ed incerta „, " tuttora così indecisa „ tutta " ipotesi generali, che essi vanno timidamente enunciando „ e via dicendo.

Questa ultima confessione è preziosa, ma non si accorda con la pratica, nè si concilia con la baldanza, onde hanno parlato e prima dell'enciclica e poi, onde parlano in questa stessa risposta: i nostri lettori ne sanno qualche cosa. Molto meno è leale l'atteggiamento loro e il proposito di non farci mai, una buona volta, " la confessione sincera dei loro modesti intenti e delle loro vere idee „ su tanti altri punti loro rimproverati dall'enciclica, tra cui ve ne sono di così delicati e vitali.

Ma di ciò hanno certo le loro ragioni; e si capiscono troppo: quelle altre ragioni che portano, essere " la critica il loro presupposto „, e il modernismo " un metodo, o meglio *il* metodo critico applicato, come di dovere, alle forme religiose dell'umanità in genere, e al cattolicismo in ispecie „ — sono un " ripiego molto comodo, un abile mezzo polemico „ ; sono tutto ciò che vogliono, salvo la verità. La verità sincera è questa sola, che essi mirano a spostare la questione, come suol dirsi, a gettare polvere negli occhi agli inesperti di tali controversie, a oscurare questioni chiarissime con le ombre di altre più difficili, più discutibili o discusse.

Quindi viene, a esempio, quel loro divagare su la controversia del comma giovanneo dei tre testimoni, e la risibile baldanza, con cui ne parlano e conchiudono che a tale studio " non occorre alcuna speciale dottrina filosofica. „ Chi non lo sa? Ma con questo hanno forse provato di non averla essi, di non procedere essi da " nessun presupposto? „ Ora qui sta il punto: e non ci hanno che fare gli esempii dei Simon, degli Astruc, molto meno del Loisy, i cui presupposti filosofici sono omai troppo notorii. [1]

Ma per non andare in lungo, i modernisti convengono tutti, e lo confessano qui implicitamente, nel presupposto radicale di applicare la spiegazione stessa naturalistica (per eufemismo la chiamano " un metodo, o meglio *il* metodo

[1] Assai opportuno a sfatare queste pretensioni dei modernisti è il recentissimo articolo, intitolato appunto *La critique traditionnelle et les novateurs*, di mons. Chapon, vescovo di Nizza (nel *Correspondant* del 25 ottobre 1907), ov'egli dimostra assai vivacemente come « la critica non è nata ieri, secondo che molti dicono e credono ingenuamente; è anzi contemporanea dei nostri Evangeli, i quali senza di essa non si possono comprendere. » E difendendo il Bossuet, secondo la bella opera di H. Lacombe (*Sur la divinité de Jésus Christ.* Controverses du temps de Bossuet et de notre temps. Paris, Tequi, 1907) fa vedere come anche Riccardo Simon non la faceva solo da critico, ma da teologo e da filosofo, minacciando i fondamenti stessi della fede.

critico) alla religione soprannaturale, al cattolicismo, come a tutte le forme religiose dell'umanità. Ossia, presuppongono sempre coi razionalisti l'esclusione del *fatto* della rivelazione propriamente detta, anzi di tutto ciò che è soprannaturale, dalla scienza e dalla storia. Da ciò sgorga tutto un sistema di filosofia naturalistica, anche loro malgrado.

E siffatta filosofia o *mentalità* naturalistica appare altresì da ogni punto della loro esposizione intorno ai supposti " risultati della critica biblica e storica „, prima intorno al Vecchio Testamento, segnatamente intorno all'autore e alle origini del Pentateuco — dove non manca l'insulto plebeo di *profonda ignoranza* ad uno dei segretari della Commissione biblica, anzi a tutti i consultori teologi ed agli stessi cardinali; — di poi intorno al Nuovo Testamento, dove ci ricantano tutte le conclusioni dei razionalisti più estremi, anche quelle, ad es., già rifiutate dall'Harnack stesso, che negano a S. Luca la paternità del terzo Vangelo e degli Atti. Di questi e simili pretesi " risultati „ si potrebbe dire non a torto che solo una " profonda ignoranza „ congiunta a un'eguale superbia può spacciarli in tal modo come irrefragabili ed evidenti. Ma quando pure si ammettessero — come crede di poterli ammettere, in parte, anche qualche cattolico sincero — non sarebbe lecito dedurne le conclusioni estreme della filosofia e teologia del modernismo condannato dall'enciclica e difeso dal *Programma*.

VII.

Su queste conclusioni si stendono i modernisti ampiamente nel loro programma, e ne formano tutto un sistema loro proprio, già da noi denunziato altrove nelle sue linee generali. [1] Essi infatti proclamano qui veramente la " ne-

[1] Cf. *Civ. Catt.*, quad. 1366 (18 maggio 1907), pag. 429. Di questo « nuovo sistema di dottrina religiosa » di rivelazione, d'ispira-

cessità di cambiare il concetto di ispirazione, di rivelazione e d'introdurre quello di evoluzione religiosa, e di distinguere, per quel che riguarda il Nuovo Testamento, tra la storia reale e la storia interna, tra il Cristo storico e il Cristo mistico o della fede; [1] un concetto nuovo di " tradizione cattolica, che è trasmissione vivente dello spirito religioso „ e in essa *rivolgimenti profondi,* ossia evoluzioni radicali. Quindi, per sostenere la fede, sorge necessità " del concetto di una permanenza del divino nella vita della Chiesa „, per la quale ogni nuova formulazione dottrinale (*ogni dogma cioè, ogni verità definita*) ogni nuova istituzione giuridica (*Chiesa, episcopato monarchico, primato del Papa,* ecc.) sono giustificate solo " in quanto mirano più o meno consapevolmente alla conservazione dello spirito religioso del Vangelo „, cioè, secondo essi, di " un puro spirito di aspettazione nel trionfo di un divino regno di giustizia „, [2] non sono giustificate in quanto procedano propriamente da Cristo, come autore.

E su ciò essi dicono apertamente che alle origini del cristianesimo non hanno trovato, " sia pure in germe, le affermazioni dogmatiche formulate lungo i secoli dal magistero ecclesiastico „; ma solo " una forma religiosa che amorfa e adommatica nei suoi principî, è venuta lentamente sviluppandosi verso forme concrete di pensiero e di rito „, ecc. E questo lento " sviluppo „ spiegano, sulle tracce dell'Harnack e del Loisy, come una successiva trasformazione del messaggio evangelico, onde " il cristiane-

zione, ecc., dicevamo che era « assai complesso e seducente per gli animi incauti, superficiali o incoerenti, sempre inchinevoli alle transazioni e ai compromessi, mentre non avvertono che sono tradimenti della verità ». Le nostre parole parvero esagerazione, e qualche rassegna liberalesca ne fece la scandalizzata; ma ora si mostrano solo, come tante altre, pur troppo inferiori alla verità.

[1] Ivi, p. 23.

[2] Ivi, p. 23-24.

simo si è diffuso, adattandosi alla mentalità e alla educazione spirituale di ogni regione e assimilando da ciascuna gli elementi migliori per il suo sviluppo „. Quindi, appresso, ci ripetono che " tale elaborazione investì innanzi tutto i dogmi che sono stati poi fondamentali nel cattolicismo, il dogma trinitario e il dogma cristologico e la organizzazione della Chiesa „.[1] E con tutto questo, benchè lavorìo umano „, le formulazioni del passato e quelle dell'avvenire sono state e saranno ugualmente legittime, purchè rispettino fedelmente il bisogno della religiosità evangelica „. Che si può dire di peggio?, cioè di più ereticale, anzi razionalistico nella sostanza, di più ipocritamente insidioso nella forma? Abbiamo qui, insomma, tutto spremuto il succo della critica velenosa del protestantesimo liberale e del così detto " loysismo „.

Ecco dunque confermata dai modernisti, espressamente, e peggiorata anzi, tutta la gravità delle accuse loro mosse dall'enciclica per la parte della fede e della teologia, segnatamente quella di un evoluzionismo o trasformismo radicale, tutto derivato da quella loro metafisica darvinistica dei " bisogni „.

VIII.

Passano poi essi alla filosofia e all'apologetica loro,[2] negando che " le attribuzioni filosofiche che l'Enciclica loro fa „ o siano esatte, o nella parte in cui sono esatte, siano anticattoliche. Nell'una cosa e nell'altra la loro difesa riesce anche qui ad una vera *condanna.* Riconoscono infatti di essersi incontrati con la tendenza immanentistica, cioè la dottrina positiva su cui maggiormente preme l'en-

[1] *Programma dei modernisti,* p. 80. Cf. p. 74 ss.

[2] Ivi, p. 91 ss.

ciclica, essendo fonte di quasi tutti gli errori. Poichè, secondo questa — riconoscono i modernisti qui stesso, come già altrove [1] — " nulla può penetrare nell'uomo se non scaturisce e non corrisponde in qualche modo a un *bisogno* di espansione; non vi è per lui verità fissa o precetto ammissibile che non sia in qualche modo autonomo ed autoctono „. L'uomo dunque si foggia la verità, come si foggia la legge, e la muta a suo talento; e ciò secondo un principio anche peggiore dell'*autonomia* kantiana, il quale principio, per distrigarsene, si avviluppa sempre più nella confusione babelica dell'idealismo trascendentale.

Dopo ciò — per chi bene intende i termini — di verità, di cognizione *obiettiva,* di realtà esteriore corrispondente al concetto, è inutile parlare: siamo in pieno scetticismo, o come parlano i modernisti già da noi citati altre volte, siamo in uno " sfiduciato agnosticismo „. Eppure qui i modernisti, dopo il passo recato sopra, scrivono un paragrafo dal titolo ingenuo: Siamo noi agnostici? e hanno il coraggio di negarlo e di accusare " le contraddizioni in cui cade l'Enciclica „, le quali sono invece tutto vizio insanabile della loro filosofia, che essi stessi hanno detto " così indecisa „, così titubante, quando ne vedevano messa a nudo l'assurdità.

Distinguono, è vero, con sussiego quattro ordini di conoscenze: fenomenica, scientifica, filosofica, religiosa; ma in ognuno inoculano il germe dello scetticismo, comprovando l'accusa loro mossa di fenomenismo agnostico. E della conoscenza fenomenica è chiaro: la scientifica poi " applica ai gruppi dei fenomeni percepiti il calcolo „; la filosofica " l'interpretazione dell'universo secondo alcune

[1] Cf. *Civ. Catt.*, quad. 1347 (4 agosto 1906), p. 270. Strana coincidenza anche questa! Le parole da noi allora criticate, di uno scrittore degli *Studi religiosi* e della *Rivista storico-critica* che le tradusse dal francese, si trovano qui ripetute con ammirabile fedeltà.

categorie connaturali allo spirito e rispecchiante le esigenze profonde e inalterabili dell'azione „: la religiosa " l'esperienza attuale del divino operante in noi e nel tutto „, esperienza, come più sotto la chiamano " interna ed emozionale „; la quale " esce appunto dall'interessamento della coscienza e dalla vibrazione dell'essere morale all'unisono con la parola del divino „, secondo il limpido loro linguaggio. Nulla dunque che penetri nella vera essenza delle cose, nulla che scopra ciò che sostenta il fenomeno esteriore, o sottostà all'apparenza, nulla che ne attinga la natura e le cagioni. Nulla insomma, nel loro quadruplice ordine di cognizioni, che meriti nome di conoscenza, come nulla è di veramente obiettivo e conforme a realtà.

Infatti, più sotto ci assicurano di " accettare la critica della ragione che Kant e Spencer hanno fatto „; [1] anzi soggiungono che la ragione appare come uno strumento di formulazione e di definizione, di cui gli *istinti* dell'essere umano si servono per un processo *inconsapevole*, ecc. Quindi negano essi " ogni valore „ agli argomenti portati dalla metafisica scolastica a dimostrare l'esistenza di Dio, come rigettano la testimonianza del miracolo e delle profezie: " fatti questi che urtano la coscienza contemporanea „. E se questo non è radicalmente scetticismo o agnosticismo, che cosa sarà?

Nè vale il loro dire, che lungi dal ricorrere alla testimonianza aprioristica della ragione pratica, " *segnalano* nello spirito umano altre vie per raggiungere il vero „. Non vale, perchè nè essi le dichiarano mai bene, queste vie; nè, quali esse sieno, volendo essere fuori della ragione, soggettive cioè e *immanenti*, senza ordine alcuno o relazione all'oggetto, non possono *trascendere* alla cognizione della realtà esteriore. E di più, negato il debito valore alla ragione speculativa e pratica, è inutile attribuirlo ad altra facoltà conoscitiva,

[1] Pag. 97.

per esempio, al loro " *senso illativo* „, o voler sostituito al realismo logico l'intuizionismo mistico, o peggio, confondere, come essi fanno, il loro assurdo immanentismo con l'argomento desunto dalla coscienza, o con l'argomento morale degli scolastici. L'incoerenza è manifesta; ma vi ritorneremo sopra di proposito, più avanti.

IX.

Si moltiplicano poi le contraddizioni e le eresie, quando i modernisti, spiegato il loro *immanentismo,* ne esaltano " i caratteri e le conseguenze „ ingegnandosi anche a stravolgere le definizioni del Vaticano. Peggio ancora quando vogliono difesa l'opera di trasfigurazione e di sfiguramento da essi attribuita alla fede, circoscrivendola all'ordine gnoseologico, cioè della cognizione; il che non toglie, anzi implica l'errore formale; e non meno quando passano a discutere questioni particolari, cioè il valore comparativo delle religioni, le relazioni fra scienza e fede — in cui trovano molto zoppicante la logica dell'enciclica, mentre la loro stramazza ad ogni passo — da ultimo la separazione tra Stato e Chiesa, da essi altrove impugnata, qui difesa accanitamente.

Sicchè, in tutto accumulandosi errori ed eresie aperte, ne segue che questo programma di risposta, riesce una conferma all'Enciclica di Pio X, cioè veramente una " sintesi di tutte le eresie „.

Ed è curioso vedere come in questo giudizio concorrano tutti " i competenti di varie tendenze „ anche acattolici, dei quali citeremo qui solo un giornale notoriamente liberale, la *Stampa* di Torino, che riassume le conclusioni in queste giudiziose parole:

" Tutto il piano di difesa dimostrerà quel che si vuole, meno la tesi da opporsi all'enciclica. Questa, infatti, può

aver parlato di preconcetti ed apriorismi dei modernisti, ma la tesi sostanziale del documento pontificio è che il modernista non può essere cattolico e che le dottrine moderniste non sono cattoliche. Una sola proposizione non è confutata, ma confermata dall'opuscolo modernista, il quale per citare uno dei tanti esempi, dichiara che la Chiesa in principio era amorfa e adogmatica, cioè senza forma organica e senza dogmi (proposizione che suona un'eresia non solo per i cattolici, ma anche per gli ortodossi orientali ed anglicani e per quasi tutti i protestanti), quale è l'altra proposizione, che nella Chiesa ormai tutto è cambiato, meno lo spirito del Vangelo. Dunque sono cambiati anche i dogmi, se non le formule, almeno il senso di questi! Altra proposizione che tutte le Chiese cristiane riprovano. E' quindi da prevedersi che gli organi del Vaticano avranno facile il cómpito di rilevare una simile confusione dei modernisti, i quali forse proveranno un po' tardi che il silenzio è d'oro... „

X.

A ragione dunque la scomunica fulminata contro di loro dal Capo della Chiesa li ha messi omai fuori della Chiesa: non possono più essere dannosi ad altri che a se stessi e a quegli incauti che vogliano con essi correre alla rovina.

E che già vi siano caduti, i miseri, ben profondo lo mostra il disprezzo pubblico, che ostentano, della scomunica, enunziato nella *conclusione* del loro programma di ribelli.

Ma anche questa *conclusione,* se non potesse spiegarsi come fenomeno strano di cecità e d'*incoscienza* propria d'ingegni squilibrati, dovrebbe dirsi un misto insano di empietà e di ipocrisia, non solo da eretici, ma da infedeli.

Dopo tante negazioni, infatti, più o meno aperte ma non perciò meno radicali e spietate, di tutto ciò che è più caro all'anima cristiana, di ciò che è vita della nostra vita — fino alla divinità di Cristo, al valore della sua morte espiatrice, all' istituzione divina della sua Chiesa, ad ogni dogma più sacro insomma — si atteggiano a mistici e piangono e protestano " il più spasimante dolore „, perchè " l'enciclica li ha purtroppo chiamati nemici della croce di Cristo „. Anzi, hanno il tristo coraggio di tornare a dichiararsi " i più devoti e più volenterosi figli „ della Chiesa, mentre dopo averla coperta di fango, ne sfidano ancora le condanne tutte, coprendosi del manto della loro " coscienza tranquillissima „ e " di alcune parole luminose „ di S. Agostino, le quali essi riportano quasi a conclusione della loro difesa; ma non veggono o fingono di non vedere che sono la loro condanna. Ed è questa un'ultima prova della loro insipienza.

S. Agostino ricorda in quel luogo [1] *bonos viros*, i quali sono talora espulsi dalla comunità cristiana per le turbolente sedizioni di uomini carnali (come è noto dalla storia delle controversie ariane segnatamente); ma portano questa contumelia o ingiuria in grande pazienza per la pace della Chiesa, senza attentare " ULLAS NOVITATES *vel schismatis, vel haeresis... sine ulla* CONVENTICULORUM *segregatione usque ad mortem defendentes et testimonio iuvantes eam fidem, quam in Ecclesia catholica praedicari sciunt* „. Ora i nostri leali modernisti hanno soppresso nella loro versione il vocabolo *novità*, e più colpevolmente quello della *riunione* delle *conventicole:* che sono appunto una anticipata condanna del loro contegno.

[1] *De vera religione*, VI, 11 (cf. MIGNE, *Pat. lat.*, XXXIV, 127-128). I modernisti che cercano nell'enciclica col fuscellino, dovevano almeno nella citazione essere più esatti (citano sommariamente *De ver. rel.*, V, I).

Ma peggio hanno fatto a non profittare delle parole non meno " luminose „ che immediatamente precedono, e dimostrano ad evidenza come tale testo non si applichi alla S. Sede che li ha condannati, bensì a certi modernisti ribelli; giacchè S. Agostino insegna nel capo stesso di quali uomini carnali egli intenda, di quelli cioè che secondo la carne vivono o pensano, errando o nella fede o nei costumi (*viventes aut sentientes carnaliter*); e insegna di più come la Chiesa si serva anche degli erranti ai suoi progressi e alla loro correzione: altri invita, altri esclude ecc., ma a tutti dà potere di partecipare alla grazia di Dio... E infine, quanto agli uomini carnali, *qui non potuerunt corrigi aut sustineri,* S. Agostino dice alto che *tamdiu sustinetur peccator aut error cuiuslibet, donec aut accusatorem inveniat, aut pravam opinionem pertinaci animositate defendat. Exclusi autem aut poenitendo redeunt, aut in nequitiam male liberi defluunt, ad admonitionem nostrae diligentiae; aut schisma faciunt ad exercitationem nostrae patientiae ; aut haeresim aliquam gignunt ad examen sive occasionem nostrae intelligentiae.*

E nel libro secondo contro i Donatisti, riafferma che gli spirituali *ibi magis probantur quam si intus permaneant, cum adversus Ecclesiam nullatenus eriguntur, sed in solida unitatis petra fortissimo charitatis robore radicantur.* [1]

Dopo ciò, chiunque ha fior di senno può giudicare da sè con quanta ragione gli sciagurati libellisti ricorrano all'autorità di S. Agostino e quanto siano essi veramente *radicati con la robustezza gagliardissima della carità nella pietra solida della unità.*

Quale cieca aberrazione!

[1] *De baptismo contra Donatistas,* lib. II, c. 17. — Migne, *Patr. at.* XLIII, 123 s.

NOTA.

Alla indegnità della ribellione dei modernisti di Roma parteciparono tosto i modernisti del *Rinnovamento* di Milano, il cui numero del susseguente ottobre — per parlare di questo solo — fu pieno tutto di fiele contro l'enciclica. Nella sostanza si accorda apertamente col *programma dei modernisti,* ma nella violenza della forma e nella irriverenza del linguaggio lo passa di molto. Esso trascende con Igino Petrone (*L'enciclica di Pio X*) a stravolgimenti indegni dello spirito e del senso della enciclica, con Romolo Murri (*L'enciclica* " *Pascendi* „ *e la filosofia moderna*) a minori confusioni dottrinali, ma ad allusioni più maligne e abbiette, con Giorgio Tyrrel (*Il Papa e il modernismo,* due articoli tradotti dal *Times*) a villanie stomachevoli; con un anonimo infine, o col triumvirato stesso della Direzione, nella solita " cronaca di vita e di pensiero „ (*L'enciclica circa le dottrine moderniste*) a una sconciatura di pretesa confutazione. Conclusione di tutto ciò è quella espressa da Igino Petrone: " la linea di condotta che il modernismo, e più apertamente il laicale, adotterà, può essere trascritta in questa formola: *una rispettosa,* se vuolsi (?), *ma ferma e tenace resistenza* „.

Ecco il programma dei modernisti ribelli! Ma esso è programma di tutti gli eretici e gli apostati dei secoli andati.

PARTE SECONDA

L'ENCICLICA "PASCENDI„

COMMENTI.

CAPITOLO PRIMO.

Il modernista filosofo.

Il modernismo, quale fu inteso comunemente nell'uso da amici e da avversari, ma sopra tutto dall'autorità suprema che lo volle condannato con l'enciclica dell'8 settembre, è insieme un indirizzo di pensiero e di studii che muove da intenti o tendenze sue proprie; è un metodo di condotta e di propaganda, che segue modi ed arti sue proprie; è infine un sistema di dottrine, che ha la sua propria consistenza e quasi universalità, diramandosi per poco a tutte le parti della scienza e della vita. Ma purtroppo, come abbiamo dimostrato più addietro, per questo triplice riguardo appunto il modernismo ci appare assai più assurdo e più esiziale che il vecchio liberalismo, di cui è progenie viziosa; giacchè non si contenta alla forma moderata del naturalismo politico, ma trascorre fino a quella più avanzata del naturalismo filosofico, cioè di semplice deismo, e per qualche lato di panteismo e di ateismo; che, se non vi trabocca a dirittura, rasenta paurosamente.

E tale ci si mostra nei molteplici rispetti sotto cui è considerato dall'enciclica, ma nell'uno più e nell'altro meno, benchè in tutti per modo che non può omai più sottrarsi alla condanna di ogni meno che attento osservatore. Il primo rispetto tuttavia, sotto cui è d'uopo considerarlo e

in cui meglio si manifesta — primo per ordine di tempo e di natura — è quello della filosofia, e più precisamente della filosofia religiosa, onde sgorgano tutti gli altri errori. Così appunto viene analizzato dall'enciclica di Pio X, la quale ci descrive innanzi tutto e per sommi capi la *filosofia del modernismo*. Sotto questa forma, dunque, di pseudo-filosofia, della quale si sono tante volte considerati sparsamente i lineamenti essenziali, possiamo ora, sopra l'esempio dell'enciclica, riguardare, unitamente e sicuramente, tutto il ritratto, e quasi la fisonomia propria del modernismo.

ARTICOLO PRIMO.

La filosofia dei modernisti e la sua opposizione alla religione.

Sommario. — I. Discredito ed infiltrazione della filosofia nel modernismo, che la vuole confusa e sostituita alla religione, secondo l'autonomia kantiana. — II. Gradi onde procede il filosofo modernista, e sintesi del suo sistema. — III. Concorso delle filosofie moderne e dell'arbitrio individuale a formarlo e variarlo: sue formule principali: germanica o neo-kantiana e anglo-sassone o spenceriana. — IV. Sua opposizione essenziale alla religione soprannaturale, cioè positiva e rivelata. — V. Sua ripugnanza assoluta con la religione naturale.

I.

Filosofia e *modernismo* possono sembrare due termini contradditorii; tanto è il discredito, in cui pare omai caduta nel dominio delle scienze questa regina di altri tempi: bandita quasi in tutto dalle pubbliche scuole, assai freddamente accolta nelle private, e anche nelle scuole ecclesiastiche dei seminarii voluta respingere, per opera di modernisti, in più basso luogo, per non dire nell'infimo; scompagnata dalla logica, ristretta all'empirismo psicologico, derisa nel resto come " intellettualismo „ formalismo e via via: si direbbe divenuta l'antitesi della " modernità „ lo spauracchio dei modernisti. Eppure è costante; i modernisti hanno la loro filosofia; l'hanno necessariamente, quasi loro malgrado, come condizione propria di esistenza; come tale essi e la difendono accanitamente, e la infiltrano sottilmente, certuni anche inconsapevolmente; la infiltrano un poco da per tutto nella storia e nella critica, nell'a-

pologetica e nella morale, nella pedagogia e nella sociologia; ma sopra tutto nella teologia o, come essi dicono, nella " psicologia della fede e dalla religione „. Si potrebbe anzi dire, con ragione, che tutta la loro religione e il loro cristianesimo è una mera " filososofia „ e, che è peggio, una molto cattiva filosofia.

Nel che si occulta, non un lontano pericolo, ma uno scoglio prossimo, fatale: quello a cui rompono tanti recenti cultori della moderna " filosofia delle religioni „ la quale poi trasfonde i suoi principali concetti in quella, parimente nuova, " scienza delle religioni comparate „ da cui essa vicendevolmente assume tutto l'apparato storico di una mole indigesta di fatti, supposti, non provati. Lo scoglio è quello già accennato di riguardare ogni religione positiva, benchè si dica soprannaturale e rivelata, come una " naturale evoluzione „ di una religione primitiva, e l'una e l'altra come una creazione dell'uomo stesso o vogliasi dire effetto ed evoluzione del suo sentimento, determinato da un " bisogno „ psicologico, se non anche da un'affezione morbosa dell'animo, come insinua William James, tanto lodato dai modernisti. Il quale concetto segue da quella pretesa filosofia idealistica, tutta kantiana, che attribuisce alla mente, all'anima, non solo l'attività del pensiero, ma la creazione dell'oggetto, di cui sarebbe essa origine, misura e forza vitale, secondo l'effato del vecchio filosofo pagano, che l'uomo è la misura di tutte le cose. Dal che si fa chiaro che la filosofia modernistica è anche essenzialmente applicazione, più o meno radicale, dell'idea di autonomia alla religione: onde l'uomo resterebbe creatore e padrone della sua religione, padrone di foggiarsela e di mutarsela a capriccio; giacchè tutto ideale ne sarebbe il fondamento, " proiezione „ del senso interno o della coscienza, e nulla più.

II.

Ma a siffatto estremo non giunge di un tratto, nè presso tutti così recisamente. Vediamo sulle tracce dell'enciclica, per quali passi procede:

Il modernismo filosofico, guasto dal criticismo kantiano, nega anzitutto alla ragione la facoltà di conoscere la realtà dell'oggetto o altro che sia fuori dei fenomeni o apparenze: quindi niuna vera cognizione può ammettere di teologia naturale, neppure dell'esistenza di Dio, di rivelazione esteriore e dei suoi motivi di credibilità; insomma riesce a quell'*agnosticismo*, che fu da noi più volte denunziato, [1] e dai suoi fautori continuamente opposto all'*intellettualismo;* col qual nome di scherno essi intendono per lo più la filosofia cattolica " tradizionale „. Dal loro agnosticismo poi, che è stato d'ignoranza, i modernisti passano ad una sorte di *ateismo,* che rimuove Dio dalla scienza e dalla storia, prescindendone prima, e poi negandolo, almeno praticamente, mentre non dànno luogo, e nella scienza e nella storia, se non ai *fenomeni.* Ma in questo agnosticismo — che è vecchio scetticismo o anche neo-kantismo e neo-positivismo, vestito all'anglo-sassone, e più propriamente alla spenceriana — sta la sola parte negativa del sistema.

Distrutta la cognizione della realtà dell'obietto esteriore (trascendente), non resta che ricorrere alla coscienza interiore, al soggetto, all'*io* (immanente), spiegando la religione sia naturale o soprannaturale, con l'*immànenza vitale,* in cui sta la dottrina positiva del modernismo filosofico. Essa importa — secondo il nuovo senso d'imma-

[1] Vedi *Civiltà Cattolica*, 1907, vol. III, p. 73 ss., e assai prima, 1906, vol. I, p. 359 ss.; vol. III, p. 257, vol. IV, 531 e altrove.

nenza in cotesta filosofia — che sia *immanente* nell'*io*, nella *vita vissuta*, non solo la potenza, ma la propria ragione determinante dei varii atti, anche soprannaturali, cioè dire l'istinto cieco, il *bisogno proprio*, o *l'esigenza*. Di qui quella *metafisica dei bisogni*, di cui abbiamo pure altre volte fatto parola; [1] " metafisica nuova, che non è tanto di cose pensate quanto di bisogni vissuti „. Secondo essa, dal *bisogno* della divinità latente nelle tenebre della *subcoscienza*, erompe di fronte all'Inconoscibile, senza verun previo atto dell'intelletto, un sentimento speciale, che ci congiunge col divino e dà origine alla religione (*fideismo*). Questo sentimento religioso è per il modernista *la fede*, e nella fede e con la fede diviene pure *rivelazione*, essendo esso un manifestarsi di Dio alla coscienza: sicchè la coscienza religiosa si confonde per questa via con la rivelazione. E ciò fa che ogni religione si possa tenere del pari come rivelata, e persino sotto diverso rispetto come naturale e soprannaturale insieme, in quanto si considera, ad esempio, come un " prodotto „ e dell'azione dell'Inconoscibile e della coscienza umana.

Ogni coscienza religiosa, infatti, è attratta dall'Inconoscibile, che a lei si presenta sempre congiunto a qualche fenomeno — o sia esso un fatto di natura misterioso o un personaggio straordinario; — abbraccia quindi con la fede il fenomeno stesso, e lo trasforma innalzandolo sopra le condizioni storiche, o lo sfigura alterandolo a seconda delle circostanze, e così variamente lo dispone alla forma del divino che la fede v'introdurrà. E ciò, secondo i modernisti, è intervenuto anche rispetto alla Persona stessa di Cristo, e si viene tanto più avverando quanto più il fenomeno si va allontanando da noi. Il fe-

[1] Vedi in particolare il quad. 1359 (1907, vol. II, p. 262 ss.) e altrove più volte, specialmente a proposito dei *nuovi metodi di apologetica*.

nomeno insomma, o se vogliamo l'Inconoscibile congiunto al fenomeno, attrae la coscienza, e la coscienza con la fede gli si unisce, trasformandolo e deformandolo sempre più: e così dalla fede si passa, per sole vie sentimentali, alla religione.

Ma con ciò anche il sentimento religioso, che per vitale immanenza si sprigiona dalla *subcoscienza,* progredisce per vitale immanenza nel progredire della vita umana, e si affina secondo una continua evoluzione psicologica interna — di cui pure abbiamo già altrove tenuto discorso [1] — dando luogo alle religioni varie, sino alla cristiana: sicchè " esse altro non sono che semplici esplicazioni del sentimento religioso „. Abbiamo qui dunque un *evoluzionismo* soggettivo, e cioè, da capo, la soppressione intera di ogni ordine soprannaturale, confusovi con una origine ed evoluzione affatto naturale di sentimento o di " coscienza interiore „.

L'intelletto poi non fa se non illuminare questo sentimento, che propriamente non è cognizione, per isceverarne l'oggetto confuso che è Dio: indi ne traduce i fenomeni vitali in rappresentazioni mentali (specie intelligibili), e poi li significa in parole. E in ciò si suppone doppia operazione: la mente *pensa la fede* e se la esprime anzitutto in modo spontaneo con proposizione semplice e volgare; di poi ne *elabora* il *pensiero* e lo esprime con

[1] Vedi in particolare quad. 1363 (6 aprile 1907), p. 23 e quad. 1366 (8 maggio) a proposito delle *illusioni e conseguenze dei nuovi metodi.* Qualche modernista intese, o finse d'intendere, che noi volessimo anche negare la rivelazione progressiva nell'antico Testamento: ma bene a torto. Negavamo, invece, come appare troppo chiaramente dal contesto e dalle citazioni, l'evoluzione naturale psicologica, onde si vuole spiegare dai modernisti la rivelazione e il dogma, collocando in prima linea l'elemento *subcosciente* e l'*incosciente*, cioè confondendo la rivelazione propriamente detta e soprannaturale con una manifestazione naturale, impropriamente detta rivelazione.

proposizioni più raffinate: queste proposizioni o formole secondarie sono i dogmi. Quindi il *simbolismo,* cioè i dogmi fatti *simboli* della fede e *strumenti* del fedele per esprimerla, come fu anche da noi esposto altrove. [1] Nè l'esprimono già conformemente alla verità assoluta, ma solo al sentimento religioso, e perciò sono con esso mutabili per intima e continua *evoluzione* psicologica, secondo il principio dell' immanenza vitale; mutabili sotto la direzione del cuore, e in modo da essere *vitalmente* assimilate dal sentimento (*evoluzionismo*). Perchè perdono essi il significato, quando perdono questa conformità o adattamento alla fede ed al fedele (*relativismo*); cessano di esser vere (quanto al valore o alla verità religiosa), cessando di esser utili al loro fine, all'azione e alla forza morale, al sentimento stesso religioso (*pragmatismo*).

Ecco dunque i passi rapidi del filosofo modernista: muove dall'*agnosticismo,* si rifugia nell'*immanentismo;* qui, nelle " penombre della subcoscienza „ trova la " metafisica dei bisogni „ e con essa *soggettivismo* e *fideismo;* da questo sospinto, abbraccia l' Inconoscibile, e per sola via di fede, per moto di cuore o cieco impulso di volontà (*dogmatismo morale*) arriva al *deismo;* trasforma poi la storia col *criticismo* (kantiano), scende per i gradi dell'*evoluzionismo,* e attraverso al *relativismo,* al *volontarismo,* al *pragmatismo* giunge logicamente al *simbolismo,* il quale, unito al fideismo e all'evoluzionismo, dà corpo a tutto il sistema, chiamato perciò anche *simbolo-fideista.* [2]

[1] Vedi gli articoli citati sopra, e in ispecie « *Conseguenze dei nuovi metodi di apologetica* », nel quad. 1366, 18 maggio 1907, p. 414 ss.

[2] « Il nome, di *simbolo-fideismo,* è perfettamente giusto, perchè esprime i due elementi della religione, nella loro distinzione essenziale e nella loro unione organica ». Così scrive il protestante liberale Augusto Sabatier nell'opera, che è quasi un manuale del modernismo filosofico, intitolata: *Esquisse d'une philosophie de la*

La corsa, così determinata dai " bisogni „ è tanto vertiginosa che il filosofo modernista non avverte i passi, nonchè contarli: si indegna anche, se altri glieli additi. Ma li avverte e li conta la vecchia logica, da lui messa in un canto; e nel simbolismo scova anche un sistema tutt'altro che nuovo, quello di chi ripete le parole, senza mettervi le idee — e sarebbe la filosofia di un simbolista poco ragionevole — lo *psittacismo*.[1]

III.

Ma lasciando star ciò e seriamente insistendo nei soli punti toccati dall'enciclica, noi potremmo dire benissimo del modernismo quello che il Fouillée disse (non discutiamo ora con quanta ragione) del neo-criticismo, o neo-kantismo, che n'è quasi il padre, essere come un mosaico di sistemi, una serie di dottrine prese un poco da per tutto e collegate fra loro con un filo di deduzioni rigorose, quasi perle (?) infilate alla cordellina. Ed è facile osservare come esso si formi e si svolga, a così dire, sotto una doppia azione: quella delle filosofie moderne più in voga, e quella del pensiero individuale, che senza rispetto alcuno, anzi con indirizzo perpetuamente avverso alla " tradizione „ e alla rivelazione stessa positiva, si studia e s'ingegna di venirle

Religion (8ª ediz.. p. 406. nota), approvando la distinzione della *fede* dalle *credenze*, e conchiudendo col suo amico e collega, il Menégoz, che « noi siamo salvati per la fede indipendentemente dalle credenze ». E una fede assai comoda, la fede dei modernisti, senza idee, senza dogmi, e tutto grazie al simbolismo!

[1] Cf. Dugas, *Le Psittacisme et la pensée symbolique, psychologie du nominalisme*, 1896. Anche in altro senso e a scusa dei modernisti, perchè sia meno grande la complicità dell'errore, noi vorremmo si potesse dire, com'è per molti, che il modernismo è psittacismo.

adattando al " cristianesimo nuovo „. È dunque nel suo fondo un individualismo alla caccia di modernità: quindi nelle sue forme e nei suoi atteggiamenti vario e mutabile, come il capriccio della moda. Niuna meraviglia pertanto che mostri in sè germi di sistemi opposti e di dottrine inconciliabili, onde viene trascinato a irremediabili antinomie.

È questa, del rimanente, osservazione fondatissima, chi guardi bene addentro nella storia della filosofia, come spesso da un principio erroneo o falsamente applicato, si diramano i più opposti errori; nè un errore riesce mai a correggerne un altro senza conservare qualche cosa di comune, che ne indichi la comune origine, e per così dire, la complicità nell'errare. Perchè, alfine, vale ancora l'effato della vecchia logica, che *ex absurdo sequitur quodlibet.* Il che non aveva certo avvertito un preteso ex professore modernista, indotto per primo dal *Giornale d'Italia* a criticare l'enciclica, quando vi trovava uniti " a vanvera „ i sistemi; e meno ancora l'aveva avvertito quell'altro traviato scrittore inglese, che nel giornale medesimo li diceva accoppiati con arte finissima di " giocoliere „ e di " rigidissimo logico: „ due cose per lui sinonime.

Ma non c'è bisogno di logica troppo sottile per chi abbia tenuto dietro alle sporadiche manifestazioni del modernismo: benchè varie in apparenza, esse portano tutte generalmente visibile traccia della comunanza di origine; nè altra è la comune origine se non la fonte avvelenata della filosofia del Kant, sostituita alla filosofia antica del buon senso e della ragione. Si possono tuttavia distinguere due correnti, che da essa sgorgano, o come altri direbbe meglio, *due formule* di modernismo: la germanica e l'anglosassone: l'una più neo-kantiana, l'altra più spenceriana; amendue per lo più confuse insieme nel modernismo dei popoli latini, particolarmente in Italia, dove ogni cosa è importazione straniera. Per la prima formula, che è sog-

gettivismo protestantico, figlio del libero esame e anima del *pietismo* — formula già sostenuta in Germania dal Ritschl e dalla sua scuola — si vuole spogliato il cristianesimo della scorza teorica, cioè di ogni fondo razionale e dogmatico, dicono essi di ogni metafisica, lasciandogli solo il midollo " etico „ o morale, con rifugiarsi nella categoria dei bisogni, dell'esperienza, dell'azione. E a questa si accostano bene un poco nella Francia i fautori del dogmatismo morale, dell'immanenza, della filosofia dell'azione e del pragmatismo, come ad es. il Le Roy, e in Italia quelli che godono chiamarsi della nuova scuola " umili e franchi discepoli „.

Ma poichè un elemento razionale vi resta pur sempre, soccorre opportunamente a spiegarlo la formula anglosassone; e i medesimi fautori vi ricorrono spesso, massime in Italia, dopo che un exprotestante d'oltre Manica ne ha cominciato la propaganda su pei giornali e periodici modernisti. Per essa il cristianesimo è considerato, al pari di tutte le altre religioni, sotto il mero rispetto fenomenico e, come i fautori dicono, dal punto meramente storico, quasi fosse nulla più che una espressione transitoria e simbolica dell'Inconoscibile: quindi nella sua vita e nelle sue dottrine soggetto a una evoluzione incessante, per la quale si spiega il suo passato e si pronostica il suo avvenire: tutto in relazioni alle menti e alla varia loro coltura, la quale può rendere di mano in mano necessaria una sempre nuova interpretazione, o adattamento, delle formule antiche ai " bisogni „ moderni. Di qui un evoluzionismo o trasformismo che importa un " relativismo „ radicale, anzi un totale agnosticismo.

Simile, ad es., se non in tutto il medesimo, è l'agnosticismo spenceriano del Caird, del Tyrrell, di altri in Inghilterra; del Loisy e dei suoi seguaci in Francia ed in Italia. In Francia poi il simbolismo soggettivo di Augusto Sabatier, con quella sua superficialità seducente, gli preparò la via. E prima

ancora il neo-criticismo di Carlo Renouvier e dei suoi neo-kantisti, col loro *fideismo* cieco, tanto più universale di quello del Kant; giacchè i neo-critici estesero la necessità della fede, come fondamento di certezza, non ai soli postulati della ragione pratica, come fece il Kant, ma ad ogni oggetto che non sia il fenomeno immediatamente ed attualmente presente alla coscienza: così unirono al criticismo kantiano il fenomenismo della psicologia inglese, di quella particolarmente, più scettica, dell'Hume, sopprimendo fino l'idea di sostanza conservata in qualche modo dal Kant sotto nome di *noumeno*. Vi recò poi anche, ultimamente, il suo concorso la nuova forma anglosassone americana della *filosofia dell'azione,* che ora gode gli onori del giorno e titolo di *umanesimo* e di *pragmatismo,* tornato di moda con W. James; per cui criterio di verità è l'effetto (τὸ πρᾶγμα): onde " vero si dice ciò da cui risulta bene, vero in teoria quello che giova nella pratica „: una specie, direbbesi, di *utilitarismo* intellettuale: filosofia pronta e spedita, all'americana. Da tutti questi e somiglianti sistemi va raccogliendo confusamente il modernista, non quelle particole di verità che anch'essi possono contenere, ma la sostanza di molteplici errori in un ibrido eccletticismo a cui dà il vanto di modernità.

Così dai suoi passi, come dalle sue origini, si fa chiaro, e troppo chiaro, ciò che dicevamo da principio, che il modernismo filosofico è una pessima filosofia, la quale corre logicamente alla distruzione di ogni forma di religione nonchè della religione cristiana.

IV.

Ma poichè suole esso vantarsi di essere una filosofia religiosa, essenzialmente cristiana, e talvolta anche genuinamente tomistica, vediamo anche più da vicino, nella sua essenza stessa, quanto sia nocevole alla religione soprannaturale non meno che alla naturale.

E quanto alla prima, appare di primo tratto come nella sua parte negativa esso viene a mancare in tutto all'uffizio che la filosofia ha da prestare rispetto alla verità religiosa o alla fede, come dichiarammo già ampiamente in altra occasione: [1] segnatamente manca al debito di preparare le menti coi principii della sana ragione, con le verità previe alla fede, con la dimostrazione del *fatto* che Iddio ha parlato, illustrando cioè quel doppio elemento, razionale e storico, che deve concorrere come necessario preliminare all'atto ragionevole della fede. Anzi, a tutto ciò chiude la via il filosofo modernista, con la sua prima mossa o piuttosto sfiduciato atteggiamento, che nega alla ragione ogni facoltà di passar oltre il fenomeno, con l'*agnosticismo*. Ed è chiaro infatti che se non possiamo dimostrare, esservi *al di là* dei fenomeni vere cause, e quindi una Causa Prima, Iddio, molto meno potremo dimostrare che Iddio ha parlato, e che questo *fatto* divino ha per sè l'evidenza di credibilità.

E similmente il modernismo manca all'altro debito della filosofia, di suggerire metodo e ordine scientifico, onde disporre e chiarire le verità rivelate, non meno che a quello di dare risposte valide alle opposte obbiezioni: l'una cosa e l'altra è a lui impossibile, appunto perchè il

[1] Cf. *Civ. Catt.* quad. 1355 (1° dicembre 1906): *L'apologetica del cristianesimo e la cultura moderna.*

suo fenomenismo agnostico non gli permette di uscire dalle apparenze, cioè *al di là* dei fenomeni, e di affermare l'esistenza della cosa in sè, della verità *obiettiva.*

Così la nuova filosofia dall'agnosticismo procede piuttosto a una sorte di *ateismo* pratico, a *laicizzare* cioè la scienza e la storia, sbandendone Iddio; perchè anche Iddio, come ogni causa e ogni natura, è *al di là* dei fenomeni, nella cerchia dei quali il modernismo filosofico si angustia e si dibatte.

Peggio poi, se la consideriamo, questa nuova filosofia, nella parte positiva: la sua *immanenza* sta essenzialmente nell'opporsi ad ogni verità, come ad ogni fatto, ad ogni rivelazione che *trascenda* il " bisogno „ o l'esigenza della coscienza interiore, o vogliasi dire la evoluzione psicologica della vita, come già sopra si è accennato e più chiaramente apparirà dalle susseguenti applicazioni di così fatta filosofia alla fede ed alla teologia. Essa, togliendo così al " fatto religioso „, anche al fatto cristiano, ogni carattere trascendente, ogni origine soprannaturale, gli toglie il fondamento della sua stessa realtà storica: e tanto più quando fa derivare la rivelazione e la ispirazione non da intervento particolare e straordinario di Dio, ma al sommo da un concorso generico e di un ordine meramente naturale, o piuttosto da un " bisogno „ o impulso spontaneo e cieco della coscienza, a tradurre in concetti di mano in mano più perfetti il sentimento religioso, latente, come si suppone, nella *subcoscienza.* E così dicasi di altre sue spiegazioni già altrove accennate, su le quali riuscirebbe ora vano l'insistere.

È dunque, quella del modernismo, una filosofia che fa contrasto irreconciliabile con ogni forma di religione storica, nonchè col cristianesimo positivo. Ma di ciò avremo a trattare ancora più particolarmente, quando discorreremo del modernismo teologico.

V.

Nè molto meglio la filosofia modernistica si accorda con la *religione naturale.*

Questa forma di religione, sebbene storicamente non si è mai trovata disgiunta dalla religione soprannaturale positiva per la gratuita elevazione della natura umana all'ordine della grazia, si può tuttavia considerare, ipoteticamente, senza di quella, e così nella teologia naturale si considera. Ma anche sotto questo rispetto non è essa un " prodotto „ tutto soggettivo, di un sentimento cieco o di un mero istinto della volontà e neppure della mera attività intellettuale dell' uomo a cui non si sappia quale " realtà „ corrisponda; ma è una ricognizione, un culto essenzialmente doveroso dell' uomo stesso verso di Dio, conosciuto esistente e autore della natura. Nè può essa dirsi innata o immanente nell' uomo, quale sentimento o quale idea definita, ma solo come una disposizione, che risulta dalla stessa essenza o natura ragionevole dell'uomo e dalla sua intrinseca ed essenziale dipendenza dal Creatore: disposizione che l'uomo giunto all'uso della ragione, con la prima cognizione di Dio, svolge e ravviva. Nè l'uomo può allora darle quella forma che più gli aggrada: deve darle quella che trova suggeritagli dalla natura, cioè dal lume stesso della ragione, la quale potrà dirsi una rivelazione naturale, ma in tutt' altro senso, più che genericamente diverso, da quello, specifico e proprio, della rivelazione soprannaturale. Onde appare che questa forma di religione e di rivelazione naturale riuscirebbe nei suoi tratti essenziali una medesima, da per tutto, ove non fosse oscurata la ragione. E, insomma, comunque si spieghi la religione meramente naturale, non potrà mai rappresentarsi come indipendente e difforme dalla ragione;

poichè in tal caso essendo *irrazionale* il culto, sarebbe indegno e di Dio che lo riceve e dell'uomo che glielo porge.

Qui il modernista sorride, compassionevole, di tutto questo *intellettualismo:* egli ha la sua spiegazione psicologica o " psicogenesica „ della religione: la sua filosofia, in ispecie il fenomenismo agnostico, non gli dice nulla di un Dio reale, cioè della esistenza di Dio in sè; lo accerta solo di un Dio ideale o di una idea di Dio subbiettiva; e questa pullula su da un " bisogno „ o sentimento, latente nelle " penombre „ della subcoscienza, abbracciando l'Inconoscibile e irraggiandosi alla luce della ragione, la quale elabora poi l'idea sotto l'impulso del " bisogno „ sotto la direzione del cuore, o l'impero della volontà, sino ad esprimerla con formole più raffinate, coi dogmi. Sicchè la religione non è altro che la " proiezione „ estrinseca di questo lavorío interiore: l'abbraccio con l'Inconoscibile non è conoscenza, è moto del cuore, atto spontaneo della volontà cieca a modo d'imperativo categorico alla kantiana: la rappresentazione intellettuale, sia primitiva sia secondaria (dogma), non è conforme a oggetto esteriore: è soggettiva e provvisoria. Non verità logica dunque, razionale o speculativa, nella religione; ma al più valore religioso, cioè pratico e morale, di regola della vita e di espressione mutabile dell'Inconoscibile.

Così — ognuno lo vede — resta esclusa la razionalità, anzi ogni verità speculativa e con essa anche il fondamento di ogni verità pratica, onde la religione diviene un' assurdità, filosoficamente parlando; giacchè nè si conosce quegli a cui sono indirizzati gli atti religiosi, che sempre è l'*Inconoscibile;* nè il fine per cui sono indirizzati; nè il motivo da cui sono giustificati: nulla. E ingannevole è il concepire l'Inconoscibile come volontà libera e persona vivente, a cui si termini il culto religioso: ingannevole il dire la religione *vera,* perchè utile a regolare la nostra attività volontaria, a dare coerenza ai no-

stri atti, a sistemare gli elementi della nostra vita, a costruirne una teoria; e via dicendo. Se l'Inconoscibile resta inconosciuto, se le idee sono chimeriche, se le rappresentazioni *irreali*, tutto questo, quale si sia edifizio religioso — quantunque esaltato alle stelle per il lato sentimentale, *volontaristico* o morale, pratico o *pragmatistico* — è un assurdo, è uno scherno. E più avremmo che dire. Ma basta a concludere risolutamente, senza ombra di restrizione o di dubbio, che il modernismo filosofico è, sotto ogni rispetto, distruttivo della religione, e come tale non merita nome di filosofia religiosa o cristiana, se non per antifrasi manifesta.

ARTICOLO SECONDO.

La filosofia dei modernisti e la sua opposizione alla ragione.

Sommario. — I. Evidenza della opposizione del modernismo filosofico alla ragione; è riconosciuta implicitamente dagli stessi modernisti; loro scuse futili e negazioni contradditorie. — II. Assurdità del loro *agnosticismo*, nelle sue attinenze col positivismo, l'idealismo e il criticismo kantiano. — III. Contraddizioni che il modernismo aggiunge o aggrava, particolarmente nel *Programma dei modernisti*. — IV. Fenomenismo soggettivo dei loro quattro pretesi « ordini di conoscenza ». — V. *Immanentismo* e sue contraddizioni « aprioristiche », speculative e pratiche.

I.

Nè la filosofia modernistica è solo in aperto contrasto con la religione sia positiva, sia naturale, come abbiamo dimostrato, ma necessariamente con la ragione stessa, con la filosofia naturale, col buon senso, per modo che a torto si attribuisce al modernismo il nome di filosofia o l'epiteto di " filosofico „ , se non fosse per *antifrasi*, come quello di religioso o di cristiano.

Ciò segue dalle cose predette; giacchè non può altro che ripugnare stoltamente alla ragione un sistema che distrugge ogni religione, mentre presume di stabilirla sopra nuovi e più solidi fondamenti. Ma noi vogliamo qui confermare questa opposizione del modernismo con la retta ragione, esaminandolo nel complesso del suo sistema, sedicente filosofico, non meno che nelle varie sue parti. E procederemo rapidamente; ma sarà più che bastevole,

crediamo, per chi non sia affatto nuovo a siffatte controversie, nè digiuno al tutto di filosofia.

Si ritengano anzitutto gli elementi accennati sopra, seguendo le tracce dell'enciclica, e tolti dai varii sistemi pseudo-filosofici più in voga. Da essi quest'assurdità del modernismo filosofico sfolgora di tanta luce che l'evidenza irresistibile parve sgomentare gli stessi filosofi modernisti. Quindi nella loro risposta essi ricorsero alle scuse, protestandosi " i primi a dichiarare alto e forte di non avere ancora alcuna sintesi definitiva „.[1] Ma, i troppo bonarii filosofi, non si accorgono che la sintesi risulta necessariamente dagli elementi posti, cioè dagli errori molteplici che essi hanno sparso e vanno spargendo largamente chi in una chi in altra parte della scienza e della vita. Ed è assurdo ammettere i principii e negarne le conseguenze immediate, spargere gli elementi e vietare ad altri il raccoglierli insieme, che è farne la sintesi definitiva.

Senonchè, soggiungono i modernisti, le loro sono " ipotesi generali che essi vanno timidamente enunciando „ la loro filosofia è " tuttora timida ed incerta „, " tuttora indecisa „, " non senza titubanze „; e via. Noi passiamo la scusa, benchè non si accordi punto, come accennavamo sopra.[2] con la baldanzosa sicurezza e con " la violenza di linguaggio „ ond'essi hanno parlato finora. Ma pure ammessa questa scusa, al più essa attenua la gravità della colpa o l'errore *soggettivo;* non toglie nè attenua la gravità dell'errore *obbiettivamente* considerato: anzi per qualche rispetto l'aggrava enormemente e lo rende più pestifero; perchè con questa medesima " indecisione „ con queste " titubanze „, con questo oscillare perpetuo,

[1] *Il programma dei modernisti*, p. 23. — E peggio ancora spropositò su questo punto Igino Petrone nel *Rinnovamento*, mostrando di aver ben poco compreso e del modernismo e dell'enciclica che lo condanna.

[2] Vedi pag. 49.

si copre l'errore e si accresce la confusione delle idee. Il che noi abbiamo loro rimproverato tante volte ed essi negatolo sempre ostinatamente, accusando noi e tutti i loro oppositori di averli fraintesi.

Ora finalmente potremmo godere che siano essi i primi a dichiarare alto e forte la loro " indecisione „, le loro " titubanze „, ecc.; e questo alla buon' ora sarebbe pur qualche cosa. Invece dobbiamo riconoscere al presente che " indecisione „ e " titubanze „ come non si trovano più da parte degli erranti, i quali si erigono orgogliosamente contro lo stesso magistero del Capo supremo e Maestro universale della Chiesa; così neppure si scorgono da parte del loro errore o sistema filosofico, ove si consideri nei suoi fondamenti ed elementi essenziali. E la loro pretesa risposta all' enciclica, già da noi analizzata sommariamente, n'è la più chiara conferma.

Fra quell' ondeggiare perpetuo, fra quelle loro " titubanze „ o " indecisione „ di concetti e di espressioni vaporose, oscure, inesatte, è troppo facile ad un attento osservatore scorgere, ciò che sopra fu dimostrato: la persistenza di quelle aberrazioni per l'appunto che loro rimprovera più fortemente l'enciclica, e sono le più antifilosofiche non meno che antireligiose: criticismo neo-kantiano e conseguente agnosticismo; indi immanentismo ed evoluzionismo radicale; onde seguono i tanti altri errori che vanno a confluire tutti nel più abietto naturalismo.

È vero che dopo le scuse recate, i modernisti ricorrono nella risposta alle negazioni: prima negano di essere agnostici;[1] indi, quanto all'immanentismo, si professano bensì " ispirati a principii immanentistici „, ma negano che " il principio dell'immanenza vitale sia quel principio deleterio che l'enciclica sembra credere „;[2] e similmente

[1] Ivi, p. 92 ss.
[2] Ivi, p. 97.

parlano rispetto all'evoluzionismo, che n' è conseguenza, determinato dal " bisogno di fede nel divino „. Anzi, di questo ammettono che è " soggettivistico e simbolistico; ma negano arditamente, che " il soggettivismo e il simbolismo possa essere più oggi un'accusa „; perchè " la critica recente delle varie teorie della conoscenza porta a concludere che *tutto* è soggettivistico e simbolistico nel campo della conoscenza „. [1]

Ma noi diciamo che tali negazioni appunto comprovano in essi tanto maggiore l' ignoranza e con questa una *mentalità* ripugnante ad ogni filosofia razionale, a cui essi dànno il nome odioso di razionalismo; ed è in qualche senso una mentalità anche peggiore dell' agnosticismo kantiano e spenceriano. Questo essi rigettano a parole o al più in qualche secondaria espressione e modificazione; ma ne ritengono tutto il veleno, per non dire che ne aggravano ancora la funesta reità. [2]

II.

L'*agnosticismo* infatti, come significa il nome stesso, [3] è una professione di scetticismo, di disperazione cioè di

[1] Ivi, p. 109 s.

[2] Non sarà qui inutile avvertire da capo, contro gli equivoci e le declamazioni dei modernisti, come l'enciclica, attribuendo loro l'agnosticismo, più che il fatto riguarda il diritto, ossia ciò che logicamente essi debbono ammettere, anche quando espressamente non l'affermino. L'enciclica non dice che sia nell' intenzione o nell'opinione soggettiva dei modernisti di professare tale sistema, ma che questo è il termine logico dei loro errori su la conoscenza. E così ha fatto sempre la Chiesa, condannando le dottrine distruttive della fede e della certezza: le ha considerate in se stesse, non nelle conclusioni a cui i loro fautori pretendevano tirarle, come si vide nella condanna dell'ontologismo, del tradizionalismo, del fideismo, ecc.

[3] Agnosticismo è dal greco ἄγνοστως, inconoscibile, come dire « filosofia dell'inconoscibile ». Il nome fu introdotto dall'Huxley, reso popolare dallo Spencer.

arrivare alla cognizione certa, per ciò che spetta alla cognizione delle nature e delle cause, particolarmente della causa prima e del fine ultimo, presupposti come assolutamente *inconoscibili* sotto ogni rispetto. In sostanza non è altro che una forma di positivismo, cioè di quella filosofia che esclude da sè la cognizione delle cose o *realtà* soprassensibili. Ma vi corre questo divario che l'agnosticismo, o positivismo inglese (dello Spencer), afferma positivamente l'Inconoscibile cercando anche di provare positivamente e spiegare a suo modo l'ignoranza che ne abbiamo; il positivismo francese (del Comte e del Littré) ne prescinde al tutto, riscontrando solo che, se pure si dà realtà soprassensibile, essa sfugge al metodo positivo. Tuttavia l'uno e l'altro positivismo si avviluppa egualmente in molte e inestricabili contraddizioni.

L'agnosticismo suddetto, poi, accordandosi col positivismo nell'affermare che noi conosciamo solo fenomeni, potrebbe essere bensì, in parte, *realismo*, quando ammettesse che almeno i fenomeni, le qualità, gli atteggiamenti o i modi dell'essere sono delle cose, sono *realtà*. Ma di fatto riesce a un *idealismo;* giacchè il fenomeno stesso conoscibile non è, per l'agnostico genuino, cosa reale: è una modificazione della sua coscienza, una proiezione del suo *io*, un'*idea* (per contrapposto a realtà esteriore). Quindi conviene propriamente il titolo di *idealismo* a questa forma di scetticismo o agnosticismo radicale, in quanto non ammette se non la cognizione, al più, dei fenomeni interiori; sebbene ritenga che la causa e il fine, esclusi dalla scienza e dalla filosofia, possano essere oggetto di *fede*, cioè, come esso intende, di una cieca persuasione istintiva, ricadendo così nel *fideismo*.

L'agnosticismo pertanto ha una strettissima, innegabile parentela col criticismo kantiano, vecchio e nuovo, col quale si accorda in ciò che è quasi l'essenza del kantismo: a negare cioè l'oggettività del pensiero, a presumere che

la sola esperienza accerti la realtà (e non altro che la realtà fenomenica) delle cose, che i principii e le nozioni metafisiche siano mere norme regolatrici della nostra intelligenza, leggi soggettive, forme o categorie mentali. Così al nostro pensiero, ossia al " contenuto ideale „ non corrisponderebbe l'oggetto, ossia il contenuto reale, ma solo una forma logica soggettiva; nè si darebbe alfine altra verità se non formale o logica, com'essi si esprimono, cioè corrispondenza del pensiero con le leggi o forme logiche sue proprie.

In altri termini, secondo questo sistema rovinoso, in ogni cognizione nostra o di semplice apprensione o di giudizio, sia intuendo sia ragionando, il nostro pensiero o giudizio non è tale perchè la realtà dell'oggetto sia norma del nostro intelletto, e perciò ad esso conforme; ma perchè la natura del senso e dell'intelletto è così determinata ad apprendere o a giudicare secondo certe sue forme, o categorie soggettive, senza niun riscontro attuale o possibile con la realtà oggettiva, niuna verificazione di conformità tra la mente e le cose. Per questo il kantismo ebbe anche nome d'idealismo, di formalismo, di scetticismo trascendentale; e sebbene esso presumesse di aver " superato „ lo scetticismo, vi cadde sotto miseramente. Esso gli dette cioè prevalenza in una forma nuova, più contraddittoria e più insidiosa dell'antica, al modo stesso che gliela dà ora il positivismo agnostico, il quale, secondo i modernisti, " aveva rappresentato il tentativo di superare il positivismo materialistico „. [1]

E a vederlo chiaramente, basti notare come i kantiani, negando la oggettività certa del pensiero, negano insieme la veridicità della ragione e della coscienza stessa, che affermano per sottrarsi allo scetticismo. Infatti, la coscienza ci attesta appunto questa oggettività medesima, in quanto

[1] Ivi, cit. p. 94.

noi sentiamo di percepire nella cognizione diretta cosa distinta dal nostro pensiero, ma ad esso corrispondente; e come distinguiamo la cognizione diretta dalla riflessa, così i principii formali della conoscenza dagli obbiettivi, gli assiomi logici dagli ontologici. Ora per i kantiani è falso al tutto che noi percepiamo nella cognizione diretta cosa distinta dal nostro pensiero, cioè una realtà oggettiva corrispondente all'idea soggettiva: è illogico che si diano principii oggettivi della cognizione distinti dai formali, o assiomi ontologici distinti dai logici: tutti sono egualmente leggi o forme soggettive della intelligenza. Avremmo dunque, stando ai principii, una intelligenza e una coscienza determinata a percepire come obbiettivo ciò che è prettamente soggettivo, cioè un'intelligenza determinata all'errore; quindi un disperato scetticismo, peggiore del solito " sfiduciato agnosticismo „.

Dire poi che la verità consiste nella corrispondenza del pensiero con le sue leggi, cioè con se stesso, è tautologia puerile: è dire che il pensiero è vero quando è vero. Dovremo allora distinguere il vero dal falso con le leggi del pensiero? Ci aggireremo in un circolo vizioso: questa è l'essenza della contraddizione kantiana. E la contraddizione medesima infetta il criticismo nuovo, o neo-kantismo francese e tedesco, non meno che il positivismo e agnosticismo inglese, per non dire dell'italiano, il quale si potrebbe chiamare più propriamente " psittacismo „; tanto è servile ripetizione dello straniero.

III.

Ora tali principii e tali contraddizioni abbraccia appunto la filosofia modernistica e se ne gloria: anzi vi aggiunge con più orgoglio la pretensione di " uscire dall'agnosticismo, come dottrina della conoscenza, superandolo „. Ma come? Nulla più che affermando essere la " confessione d'impo-

tenza che l'agnostico fa dinanzi al mistero dell'universo radicalmente estranea al nostro spirito „; [1] e poco appresso, nella pagina stessa, " che il nostro atteggiamento di fronte al problema della conoscenza è radicalmente diverso „. Pretensione puerile di chi non intende ciò che afferma: crede che basti disdire a voce le conseguenze quando si ammettono *di fatto* i principii.

Ma ai principii e alle contraddizioni del criticismo agnostico, i filosofi modernisti dànno rilievo anche più forte con le loro " titubanze „. Così essi accumulano contraddizioni: " Noi — protestano — distinguiamo diversi ordini di conoscenze „ (fino a quattro); [2] e voltando pagina: " Noi accettiamo la critica della ragione pura che Kant e Spencer hanno fatto „: la quale è appunto la negazione dell'oggettività, e quindi della nozione medesima di conoscenza, come abbiamo dimostrato qui sopra.

Ancora: " Noi *siamo* lungi dal ricorrere alla testimonianza aprioristica della ragione pratica o dal concludere all'affermazione di un inconoscibile „; [3] e all'altra facciata: " Noi abbattiamo le barriere fittizie (?) che la psicologia scolastica poneva fra il pensare e il volere „; in altri termini la distinzione (anche di concetto) tra intelletto e volontà; il che è mera futilità, se non è pretto *volontarismo* kantiano, cioè distruzione di ogni certezza, nonchè affermazione al tutto capricciosa o " aprioristica „.

Più ancora: la confessione spenceriana rispetto all'Inconoscibile, d'impotenza cioè a penetrarne la natura, a specificarne gli attributi e l'azione, essi dicono " estranea al loro spirito „; e poche righe sotto irridono " le vecchie definizioni che la scolastica aveva ereditato..., della scienza concepita come " cognitio rei per causas „, della filosofia

[1] Ivi, p. 94.
[2] Ivi, p. 95.
[3] Ivi, p. 97.

concepita come conoscenza delle cose divine e umane nelle loro ultime cause, della certezza e della verità che sia " adaequatio rei et intellectus „, cioè conformità della mente con l'oggetto, del pensiero con la cosa pensata. Quindi conchiudono alfine al concetto kantiano dell'atto del conoscere, definendolo " il risultato di uno sforzo dello spirito di possedere il reale e più utilmente servirsene attraverso gli schemi mentali che esso viene a foggiarsene „. Non è dunque più uno scoprire l'oggetto: è un crearselo e foggiarselo ciecamente, secondo il bisogno, è l'utile *relativo*. Ora questa è per l'appunto una limpida professione di agnosticismo pratico e di prammatismo agnostico: ci vuole un cieco a non vederla.

IV.

Ma per meglio intenderla, gioverà riandare i quattro diversi ordini di conoscenza, che cotesti nuovi filosofi nel loro *Programma* si dànno l'aria di distinguere e che già furono da noi accennati sopra. Essi sono chiusi, tutti e quattro, inesorabilmente nella cerchia del fenomenismo e del fenomenismo soggettivo; il quale ha del resto necessaria attinenza, chi bene rifletta, col positivismo per un lato e per l'altro con l'idealismo, secondo che ricorre in varie forme, nella storia della filosofia, col Berkeley, con l'Hume, col Kant, col Renouvier, con altri.

Il primo ordine di conoscenza dei modernisti, conoscenza fenomenica, " abbraccia gli oggetti sensibili nella loro individualità „. Essa però sta tutta naturalmente nel rivestire, alla kantiana, l'impressione proveniente dall'oggetto fenomenico (*materia* della sensibilità) con la doppia intuizione pura (*forma* soggettiva) dello spazio e del tempo: quindi non può uscire, com'è chiaro, dai fenomeni, attingendo la *realtà* della causa o della natura; non può *trascendere al di là* dell'impressione fenomenica soggettiva.

Il secondo ordine, conoscenza scientifica, non aggiunge altro più che l' " applicare ai gruppi dei fenomeni percepiti il calcolo „; onde " la fusione dell'esperienza con le leggi (*parimenti soggettive*) del calcolo „ [1] con cui ci aiuta nell'uso del reale, com'essi dicono. Ma non ci aiuta già — nè osano essi affermarlo — nella conoscenza oggettiva della realtà stessa; giacchè a questa non può *trascendere* meglio della conoscenza fenomenica, di cui è mera applicazione per via del calcolo e della " fusione „ suddetta. Nè essa vale ad accertare la natura e la *oggettività* del calcolo stesso e delle sue leggi, che pure vorrebbe applicare " scientificamente „; nè molto meno, com'è evidente, il fondamento *oggettivo* della sua applicazione, e della conseguente " fusione dell'esperienza „.

Il terzo ordine poi, che sarebbe conoscenza filosofica, non attinge cause o altre realtà oggettive, ma solo interpreta i fenomeni, cioè " interpreta l'universo „ — naturalmente fenomenico esso pure — " secondo alcune categorie connaturali allo spirito umano „. Ora queste, secondo loro, sono leggi d'intelligenza e forme soggettive, per le quali non si considera già che cosa sia la cosa in sè, cioè l'ordine oggettivo delle nostre cognizioni, come nelle categorie aristoteliche, ma come in quelle kantiane si foggia l'oggetto stesso, il reale, *attraverso gli schemi mentali*, secondo la frase kantiana dei modernisti ribelli nel loro *Programma*. Così tali *schemi* non rispecchiano punto la realtà, ma " le esigenze profonde e inalterabili dell'azione „: [2] nè corrispondono alla cosa in sè, all'oggetto della conoscenza, ma " al bisogno dell'azione di lasciarsi guidare da una determinata concezione dell'universo „: il che non si vede quanto diversifichi dall'istinto cieco, dall'imperativo categorico della filosofia kantiana, insomma

[1] Ivi, p. 96.
[2] Ivi, p. 95 e 96.

dalla " testimonianza aprioristica della ragione pratica „ che i modernisti rigettano a parole e richiamano tosto a fatti, con le solite " titubanze „.

Nè a tutto questo soggettivismo agnostico rimedia l'ultimo ordine di conoscenza, la conoscenza religiosa, ond'essi intendono la cognizione naturale di Dio. Ma di che sorte è questa nuova cognizione naturale contrapposta qui alla cognizione scientifica ed alla cognizione filosofica? Ecco, rispondono i modernisti: " è l'esperienza attuale del divino operante in noi e nel tutto „ o, come alla pagina seguente essi spiegano con la solita limpidezza, che non dispiacerebbe forse al panteista atteggiato a pseudomistico: " esperienza del divino che si compie nelle profondità più oscure della nostra coscienza e conduce ad un senso speciale delle realtà soprasensibili... „. [1] E questo senso speciale diviene appresso un " senso illativo... col quale ci è dato afferrare nel suo ineffabile mistero la presenza di energie superiori, con le quali siamo in diretto contatto „ [2] E più sotto ci riparlano della " esperienza interna ed emozionale del divino presente in noi „. [3] Così essi; e posto un siffatto soggettivismo da visionarii, possono benanche illudersi fino ad esclamare che " paragonato a queste opinioni gnoseologiche l'agnosticismo (spenceriano) appare freddo e razionalistico „. Sì, certo; perchè le loro suddette " opinioni gnoseologiche „ sono in quella vece un agnosticismo caldo e sentimentale, come il farneticare per febbre di una fantasia morbosa: *velut aegri somnia.* [4]

[1] Ivi, pag. 96, 97.
[2] Ivi, pag. 98.
[3] Ivi, pag. 97.
[4] Di siffatta esperienza e del connesso *intuizionismo* del divino dovremo riparlare più avanti, e ripetutamente.

V.

E il simile dicasi del loro " immanentismo „ che vi è connesso necessariamente, e che ora essi non negano più, ma professano serenamente. Anzi ne fanno il principio ispiratore dei loro " postulati gnoseologici „; e con esso accettata la critica della ragione pura del Kant e dello Spencer e rigettata anche la testimonianza della ragione pratica, presumono " segnalare altre vie per raggiungere il vero „. Nel che, abborrendo da vie aprioristiche, notano così di passaggio, quasi cosa semplicissima, che i loro principii immanentistici, come i postulati che a questi s'inspirano, " tutti partono dal presupposto che il soggetto... tragga dal proprio essere spirituale sia la testimonianza di una realtà superiore, di cui intuisce (*non per via di intelligenza, ma per esperienza emozionale*) la presenza, sia la sua formulazione astratta „.

Un siffatto *presupposto* — di cui ognuno vede l'aprioriismo tutto kantiano [1] — si vuole da' modernisti confondere col testimonio della coscienza e con l'argomento morale, ma a gran torto: perchè questo, ammesso da tutti universalmente e certo efficace, non prova tuttavia indipendentemente e per opposizione al valore oggettivo della

[1] Ivi, p. 97. Una distesa confutazione di questa insipienza modernistica si trova in tutti i corsi di filosofia cristiana, ma più magistralmente svolta in ordine ai nuovi errori da Mons. Giuseppe Ballerini, *Il principio di causalità e l'esistenza di Dio*, ecc., e dal P. Guido Mattiussi S. I., *Il veleno kantiano*, particolarmente p. 107, ss. intorno all'*immanenza*. (*Civ. Catt.* quad. 1376, p. 191-197). Del resto, le assurdità dell'*immanentismo* dei modernisti sono tante e così enormi che darebbero luogo a un ben lungo trattato, se volessimo anche solo accennarle; ma usciremmo dai ristretti limiti del nostro studio, che vuole essere rapido e sommario.

ragione umana, e alla forza dimostrativa del raziocinio, su cui invece si fonda; nè mai dai Padri o da' dottori fu inteso così a sproposito, come i modernisti suppongono, molto meno assegnato quale unico argomento possibile.

Unico invece l'affermano i modernisti " persuasi omai indubitabilmente (!) della convenzionalità naturale che s' introduce in ogni nostra concezione metafisica del reale „. Sicchè alfine dichiarano: " Noi non possiamo più accettare una dimostrazione di Dio che s'innalza su quegli *idola tribus* che sono i concetti aristotelici di moto, di causalità, di contingente, di fine „. [1] Accettano solo quella che s'innalza sul " bisogno „ — " bisogno ansioso del divino „ che l'anima postula, e bisogno o esigenze della vita morale. Nè questa è per loro propriamente dimostrazione di Dio, ma piuttosto " giustificazione della fede nel divino „: in essa trovano " l'esperienza religiosa „, quella, cioè, per cui l'anima sperimenta il divino; onde l' " intuizionismo mistico „ che essi oppongono al vecchio " realismo logico degli scolastici „.[2] E da essa poi tirano le conseguenze del loro immanentismo, [3] quali sono il soggettivismo, il simbolismo e l'evoluzionismo, cioè " l'al-

[1] Ivi, p. 99-103. — A fare ragione della leggerezza o mala fede incredibile dei modernisti in argomento di tanto peso, basti il notare la falsificazione della storia, onde chiamano « aristotelici » e spacciano come proprii della scolastica i concetti più universali e comuni a tutti, o quasi, i filosofi di qualche valore, anche avversari dei peripatetici, come al Cartesio, al Malebranche, al Leibnizio; sicchè potrebbero ben dirsi concetti di quella *filosofia* perenne del genere umano, a cui niuno può ripugnare se non cessando di essere uomo, nonchè filosofo.

[2] Accenniamo qui solo, ciò che abbiamo ricordato altrove (cf. *Civ. Catt.* 1907, IV, p. 703-710), come in queste ultime fantasie si scorga un'affinità innegabile, nè del tutto casuale, con quelle della teosofia e del falso misticismo. Vedi su ciò *Occultismo e modernismo.* — Lettere famigliari ad un amico. Bologna, 1907.

[3] Ivi, p. 104-116.

terazione permanente, anzi crescente, della realtà storica... alterazione dell'oggetto nascente dalla fede che l'investe „. Nè a tirare conseguenze hanno costoro bisogno di ragione astratta o di logica: " la ragione astratta, dicono essi, non esiste per noi: esiste solo in funzione di altre facoltà istintive, di cui segnala le esigenze (*i bisogni*) e i successi „. Anzi più generalmente essi vogliono considerata " la facoltà conoscitiva in funzione di tutta la vita interiore „ e abbattute " le barriere fittizie che la psicologia scolastica poneva fra il pensare e il volere „. Così pretendono essi di ragionare, negando la ragione o stravolgendone l'esercizio, quasi fosse mero *segnale* di ciechi istinti. Pretendono conoscere, rigettando il concetto della facoltà conoscitiva e confondendola col volere.

Tale si è chiarito il modernismo filosofico nelle sue ultime manifestazioni pseudofilosofiche: un contraddirsi perpetuo nelle sue negazioni non meno che nelle affermazioni: un rinnegare insomma la ragione.

Ma è sopra tutto da deplorare la contraddizione fondamentale, che balza agli occhi di ognuno. Se cioè in ogni nostra concezione metafisica del reale s'introduce una convenzionalità naturale come costoro si dicono " persuasi indubitabilmente „, perchè non s'introdurrà anche nella concezione di Dio, nell'affermazione della sua esistenza, nonchè della sua natura? E se i concetti di moto, di causalità di contingente, di fine sono per loro *idola tribus*, cioè dire, secondo il linguaggio strano di Bacone, pregiudizi o illusioni di razza connaturali alla mente umana; [1]

[1] È noto che Bacone chiamava « idolo » (εἴδωλον, che vale quanto « immagine vana ») il pregiudizio o la falsa apparenza, che è fonte di errore. E così egli distingueva: *idola tribus* o pregiudizi di razza; *idola fori* o pregiudizi di piazza (equivocazioni di parola e sofismi di eloquenza); *idola theatri*, o pregiudizi di scuola; *idola specus*, pregiudizi di persona, cioè provenienti da difetti intrinseci dell'individuo.

perchè non sarà anche una finzione siffatta il concetto di Dio e dei suoi divini attributi? Allora, non resta, per chi voglia essere coerente, se non la sospensione da ogni assenso (la ἐποχή) degli scettici antichi dell'Accademia, o l'astensione di qualsiasi giudizio, ossia l'*agnosticismo negativo* degli scettici moderni o modernisti.

E non vale " il bisogno del divino „, per quanto si supponga ansioso, a trarli d'impaccio: non vale niente; perchè contro di esso stringe del pari l'argomento: che cosa è questo " bisogno „; e che cosa questo " divino? „ Concetti convenzionali, *idola tribus,* dirà l'agnostico all' " amico „ modernista; e questi se sarà conseguente a se stesso, dovrà unirsi con quello a " cantare serenamente l'epicedio delle scienze „ per usare una loro frase: e sarà un ben triste duetto!

ARTICOLO TERZO.

La filosofia dei modernisti e la sua opposizione alla scienza.

Sommario. — I. Odio dei modernisti contro *la logica* e le varie sue forme di raziocinio, segnatamente il sillogismo; sconvolgimento che portano a tutte le parti della logica, massime per il gretto *esclusivismo* della loro così detta *epistemologia*. — II. Gratuite asserzioni e assurdo fondamento dato da essi alla *psicologia*, particolarmente con l'esagerazione del *volontarismo*. — III. Abbandono della *teodicea* cristiana per le fantasie dell'*intuizionismo*, del « bisogno » e dell'« esperienza del divino » e simili; assurdità del loro ragionare esiziale a tutta la teologia naturale. — IV. Distruzione delle scienze metafisiche con la loro *metafisica dei bisogni* e il conseguente *prammatismo*. — V. Negazione delle *scienze morali*, necessaria conseguenza del sistema. — VI. Opposizione scettica alle *scienze esatte* ed alle *scienze sperimentali;* nuovo positivismo e suoi principii contrarii alla oggettività della scienza stessa sperimentale — VII. Avversione al senso comune, e forma nuova di scetticismo trionfante, castigo dell'orgoglio intellettuale moderno.

I.

Niuna meraviglia pertanto che il modernismo filosofico, opponendosi così per diametro alla ragione, si opponga altresì a tutte quelle parti della scienza, e della filosofia in ispecie, alle quali può stendere i suoi principii.

Quanto alla *logica,* è notorio quale sprezzo ne ostentino i modernisti, e con quante declamazioni - mentre esaltano le " emozioni, il sentimento, le intuizioni e le esperienze della coscienza interiore „ - deprimano tutte le

forme di raziocinio, massime il sillogismo. [1] E di ciò abbiamo recato più volte parecchi esempi. [2]

Quindi sconvolgono tutto quanto riguarda lo stato della certezza, col dare che fanno la prevalenza assoluta alla volontà sull'intelletto, ovvero confondere contro ogni ragione questo con quella, anche secondo il concetto e nell'operazione propria di ciascuna facoltà, nel pensare e nel volere: il che è pretto *volontarismo.*

Del pari oscurano ciò che riguarda i criterii di verità, quando confondono i criterii interni con gli esterni, la fede con l'evidenza e negano a questa il suo valore normativo per darlo solo alla fede o veramente a una istintiva e cieca persuasione soggettiva, come essi dicono con gli antichi tradizionali, o piuttosto coi nuovi kantiani: il che è *fideismo e soggettivismo;* errori assai più radicali e perniciosi del condannato *tradizionalismo.*

Similmente pervertono ciò che riguarda l'oggetto della scienza, attenuando o negando il valore obbiettivo ai concetti universali: il che è pure *nominalismo* vecchio e *formalismo* nuovo, cioè *kantiano.*

Infine, trascurano i modernisti tutte le molteplici questioni del metodo, come la varietà delle dimostrazioni, dei loro *mezzi,* dei loro principii, del loro processo, analitico e sintetico, e via via: essi tutto restringono a quel loro metodo così detto psicologico, introspettivo, della coscienza, della subcoscienza e dei suoi " bisogni „ con un gretto *esclusivismo* che è la negazione della logica

[1] Nè con ciò negheremo noi che uno dei più vantati sentimentali, Giorgio Tyrrell, com'egli afferma di sè, abbia scritto « parecchie pagine per ripudiare la beffa del sentimentalismo » che riconosca il carattere intellettuale della fede, ecc. Sono cose conciliabili, massimamente posta la loro incoerenza, e la loro dottrina elastica della esperienza e intuizione religiosa.

[2] V. *Studi religiosi,* marzo-aprile, 1906: *La nuova cultura del clero.* Cf. *Civ. Catt.,* 1906, vol. III, p. 257-273.

naturale e del buon senso, nonchè della logica artificiale o scientifica. Di qui viene che senza precisione di idee, senza consistenza di principii, senza cura di conseguenze o nesso di raziocinio accozzano elementi di sistemi ondechessia, con una così tranquilla disinvoltura o, per usare una frase loro, con tanto " facilismo loquace „ che nella storia della filosofia non ha quasi altro esempio.

La loro " epistemologia „ quindi, com' essi chiamano questa parte della logica — teoria della scienza e dei suoi criterii, la quale tocca anche per varii rispetti la psicologia — li ha tratti a grandi aberrazioni, e li ha messi in aperta ribellione contro tutta la dottrina scolastica della *conoscenza intellettuale*. Questa è per essi, come un loro maestro, Giorgio Tyrrell, ultimamente la scherniva, una " epistemologia che si puntella sopra gambe di ragno „ ; e ciò perchè opponendosi al loro criticismo ed immanentismo evoluzionista, sostiene la veracità delle facoltà conoscitive e il valore obbiettivo delle cognizioni.

Ma infine su queste " gambe di ragno „ debbono puntellarsi tutti i principii assiomatici e tutte le conclusioni scientifiche d'ogni fatta, giacchè tutte suppongono la naturale veracità della ragione. E la gran controversia " epistemologica „ sta per l'appunto tutta in questa questione, se vi sia corrispondenza o conformità tra la conoscenza e l' oggetto; quindi possibilità di certezza e criterio di verità. Se si toglie l'una cosa o l' altra, è troppo chiaro che non si dà più luogo nè a filosofia nè ad altra scienza di sorte alcuna, nonchè ai progressi tanto molteplici di " cultura „ che si esaltano.

Onde bisogna ben credere che non sappiano ciò che si dicano quei modernisti, i quali accusano la Chiesa di opporsi ora ai progressi del pensiero e della scienza, ora che essa sola li difende contro i loro stolidi attentati, contro le loro insipienti negazioni, le quali si stendono fino ai principii primi d'immediata evidenza, agli assiomi

stessi della logica. Costoro non proclamano solo il fallimento della scienza, ma il suicidio; se già non ne cantano serenamente, com' essi dicono, " l' epicedio „.

II.

E un consimile suicidio si può chiamare altresì la loro *psicologia,* riguardandola pure nei suoi tratti più essenziali, onde l' abbiamo sopra abbozzata: ammasso di presupposti gratuiti e di fantastiche illazioni.

Vedasi, per es., nelle parole citate sopra ripetutamente, con quale gratuita sicurezza ci parlino delle *barriere fittizie,* che la psicologia scolastica poneva fra il pensare e il volere, e con quale fantastica illazione presumano di attribuire alla filosofia scolastica una pretesa separazione tra le facoltà del conoscere e del volere, sia nella loro essenza come nelle loro operazioni. Ora ogni novizio di prima filosofia sa benissimo che distinzione (fosse anche reale, nonchè di concetto) non importa separazione, anzi neppure separabilità: e questa, nel caso nostro, è ritenuta comunemente dagli scolastici assurda, laddove è assioma volgare che all'opera dell'intelletto concorre tutta l'anima, o anche meglio tutto l'uomo, per via dell'esperienza interna ed esterna, nonchè la volontà in quel senso che è spiegato dalla Scuola. Qui dunque, come altrove, i modernisti incorrono nel sofisma più tristo degli inesperti o dei *dilettanti: l' ignoranza dell' elenco.* Da esso poi trascorrono essi all'estremo opposto, cioè a confondere in tutto l'una facoltà con l'altra, e l'operazione del pensare con quella del volere, per abbattere le *barriere fittizie.* E a questa confusione ne aggiungono infinite altre, dannosissime in materia così delicata e sottile, com' è lo studio dell'anima e della vita, cioè *psicologia* sperimentale e razionale, dov' è non meno facile che pericoloso l'errare.

Ma fra tante cose che ci verrebbero da dire, insisteremo qui solo contro l'assurdo fondamentale, ond'essa mutila in certo modo la natura umana, con ridurla tutta o in eccessiva misura al sentimento e alla volontà, come già sopra si disse. — " *Nihil aliud quam voluntates* — esclamano i modernisti con un loro maestro nell'arte dello storpiare i testi — noi non siamo altro che volontà „ [2] e citano S. Agostino. — Ma non può essere più solenne l'aberrazione: l'uomo non meno consta d'intelligenza e di ragione, che di sentimento e di volontà: anzi quella precede e tiene il primato: quella dà norma alla volontà, come sua regola prossima, segnatamente nell'ordine morale: quella conferisce all'uomo la sua differenza più nobile, la dignità e il nome di ragionevole. [2]

E così l'uomo prima di volere deve conoscere; prima di operare, deve intendere il fine a cui opera, e intenderlo come tale che ne termini razionalmente l'operare. Ora chi sopprime il primato della ragione per darlo alla volontà, e molto più se con le esagerazioni del " volontarismo „ degli agnostici moderni, sopprime la radice

[1] Cf. Dott. Sostene Gelli, *Psicologia della religione* (Roma, 1905), p. 5. Costui reca le parole di S. Agostino, senza darcene il luogo nonchè il contesto. Ma lo pseudonimo italiano traduce qui dall'inglese del dott. Ernesto Engels (altro pseudonimo, ora noto eterodosso, molto intimo del già citato Giorgio Tyrrell), un opuscolo intitolato: *Religion as a factor of life* — il quale fu bene definito un manifesto di agnosticismo, e quasi un compendio della nuova teologia agnostica e simbolistica. La dottrina e la fonte non è guari lontana da quella della famosa « Lettera confidenziale »; sicchè la *Piccola Biblioteca della Cultura Sociale*, pubblicata da D. Romolo Murri, adornandosi di questo gioiello e regalandolo all'Italia sotto il velo dello pseudonimo, mostrava fin d'allora quale fosse la cura della ortodossia cattolica e insieme della serietà degli studii in certe *Società di cultura*. Ciò nonostante D. Romolo Murri si vantava serenamente che la recente enciclica con la condanna della filosofia modernistica *non lo tange!*

[2] Cf. *Summa theol.*, 1 p., q. 82, a. 3.

della vita intellettuale, scuote il fondamento stesso della razionalità naturale, nonchè della religione divina.

Nè mai S. Agostino ha detto l'insipienza che i volontaristi moderni gli attribuiscono: essi copiano bonariamente il vecchio protestante Ritter [1] e ignorano le mentite solenni dategli già ripetutamente da eruditi cattolici. [2] La frase che i modernisti citano dimezzata — e dice: *Omnes nihil aliud sunt quam voluntates* — non si riferisce agli uomini, bensì agli affetti, cioè ai moti del *sentimento* umano, e prova al più, contro certi moderni, che volontà e sentimento per S. Agostino sono cosa essenzialmente connessa, se non anzi identica. [3]

S. Agostino discorre, infatti, contro i Platonici e contro i Manichei, di essi peggiori, riprovando questi perchè detestano i corpi come naturale fonte di male, e quelli perchè loro attribuiscono la causa delle passioni, in cui sta tutta la viziosità dei costumi umani. Contro gli uni e gli altri egli sostiene che non dalla carne sola è *impressionata* o mossa l'anima a desiderare, a temere, a rallegrarsi, a rattristarsi, *non ex carne sola afficitur anima ut cupiat, metuat, laetetur, aegrescat;* ma anche da se stessa: *ex se ipsa his potest motibus agitari:* che però importa molto, quale sia la volontà dell'uomo: se essa è perversa, avrà perversi questi affetti o sentimenti, se retta, li avrà non solo incolpevoli, ma lodevoli, perchè la volontà si

[1] *Geschichte der Philosophie.* Parte 6ª (Hamburg, 1841), p. 346.

[2] Cf. *Theologische Revue*, del 26 agosto 1903. Quivi il dotto prof. Mausbach si doleva a ragione che già per la quarta volta dovesse tornare a denunziar l'equivoco; e pure allora e poi i nuovi promotori di «cultura» seguitarono a ripeterlo come una scoperta. Nel modernismo, dunque, con altri sistemi facili di *bisogni vissuti*, c'entra pure in buone dosi quello, assai più comodo e più allegro, dello *psittacismo*, o filosofia del pappagallo.

[3] AUGUST., *De Civ. Dei*, l. XIV, c. 6. Cf. MIGNE, *Patr. lat.*, XLI, 409.

trova in tutti: anzi tutti non sono altro che voleri o atti di volontà: *omnes nihil aliud sunt quam voluntates.*

Il che spiega S. Agostino, esemplificando con essi, e conchiudendo infine che " giusta la varietà delle cose che si bramano o si fuggono, come la volontà dell'uomo viene allettata o disgustata, così muta e si rivolge in questi o in quegli affetti „. — E poichè tutti finalmente gli atti della volontà, in quanto essa è *appetito* intellettivo, hanno radice nella tendenza al bene, a cui la volontà è ordinata; S. Agostino procedendo più innanzi, identifica la volontà (*atto*) con l'amore: sicchè per lui " volontà retta è amor buono, e volontà perversa amore cattivo. Così l'amore in quanto anela ad avere ciò che si ama, è desiderio: in quanto lo possiede e lo gode è letizia: rifuggendo da ciò che lo contraria, è timore; e sentendolo quando gli sopravviene, è tristezza. E però questi sono mali, se malvagio è l'amore; sono beni, se l'amore è buono. „

Ora tutta questa dottrina agostiniana, che è pure quella di S. Tommaso [1] e di tutti generalmente gli scolastici, non favorisce punto, anzi contraddice recisamente l'errore dei volontaristi, supponendo il primato dell' intelletto sopra la volontà, in quel senso che l'Angelico spiega: ciò è per rispetto all'oggetto più semplice e più assoluto, essendo il vero fondamento del buono, e per rispetto all' operazione previa e regolatrice, essendo la volontà potenza cieca e sua guida l'intelletto. [2]

Del resto, quando pure si desse che la religione si riduca infine al sentimento e alla volontà, dovrebbe anche allora procedere dalla conoscenza; poichè un siffatto sentimento non si desta nella pratica, senza la previa percezione dell'intelligenza, anzi d'ordinario senza

[1] *Summa theol.*, 1, 2ae, q. 25, art. 2.
[2] *Summa theol.*, 1 p., q. 82, a. 3, 4.

il concorso dell'esterno magisterio, come il fatto stesso dimostra.

III.

Nè alla spiegazione supplisce la *teodicea* modernistica, con la così detta " metafisica dei bisogni „ volgarizzata anche in Italia da qualche geniale conferenziere ed esaltata a cielo, mentre essa è la negazione della " metafisica „ nè può intendersi che le si dia questo nome se non per l'antifrasi consueta al modernista. — Il divino, l'Assoluto si suppone oggetto di esperienza, d'intuizione interna: con questa viene a prorompere il sentimento religioso, ecc. — Tale è il fondamento e la parte più essenziale della *metafisica* nuova. Ma si prova forse?

Nulla meno. E sì che la cosa meriterebbe almeno qualche indizio di prova

Qui, è chiaro, le vecchie fantasie degli ontologi ci ritornano innanzi in aria mistica e nel linguaggio del neologismo modernista. Ma non possono esse valere di argomento, molto meno di fondamento per tutta una nuova *teodicea*, dopo tante confutazioni e condanne.

Nè il ricorso alla *subcoscienza*, nè la teoria dell'*intuizionismo* corrispondono alla ragione e alla esperienza, punto meglio che la percezione fondamentale e primaria dell'Essere divino, sognata dagli ontologi. — Costoro chiamavano la loro visione *estuitiva*, per timore di confonderla con la *intuitiva* dei beati comprensori: i modernisti non hanno questi scrupoli, quando ci regalano le vaporose loro elucubrazioni sopra l'*intuizionismo* religioso; ma non sanno neppure di gran lunga rimettere in campo eguali apparenze di verità. Anzi troppo presto si contraddicono: perchè anche l'esperienza, l'intuizione, il sentimento saranno ingannevoli, se false o irreali o incerte si dicono le nostre

rappresentazioni o cognizioni in quanto si riferiscono all'oggetto o realtà esteriore, come si dicono dai modernisti.

Così essi ci costringono anche qui a ritornare, sotto un altro rispetto non molto diverso dai precedenti, alla loro tesi *immanentistica*, assegnata da essi per unica fonte e criterio di certezza. La tesi ricorre come un ritornello, sotto la penna dei modernisti; ma sopra tutto è quasi l'anima della loro *teodicea*, la quale vuole essere anch'essa la negazione della *teodicea* classica o tradizionale. E i modernisti ora l'esprimono con dire che l'anima " postula il divino „ per il " bisogno ansioso „ che ne sente e per le esigenze della vita morale; ora col ripeterci che " l'anima sperimenta il divino „, con assicurarci del loro " contatto diretto con energie superiori „ e perfino di una loro " esperienza interna ed emozionale del divino presente in noi „. Ma poichè questa esperienza a sua volta è rappresentata come " soddisfacimento di inestinguibili esigenze dello spirito umano „ - di cui, secondo loro, " si dimostra un risultato spontaneo „ la religione - tutto alfine si risolve comodamente nel " bisogno „. Perciò il modernista ci afferma questo suo bisogno, con tanta foga di parole e razzi di metafore.

E con tutto ciò non ci toglie anzi ci accresce il sospetto che neppure egli sappia bene che cosa si dica o che cosa intenda per questo bisogno ansioso del divino, per questa " inestinguibile esigenza „ di cui egli afferma che " ha il suo soddisfacimento nell'esperienza emozionale „. Certo, non si cura mai di spiegarcelo; e non a torto, come vedremo. — Il termine " bisogno „ infatti è una delle voci più ampiamente e più stranamente abusate nella nostra letteratura moderna; [1] ma in ogni caso, quando pure si voglia usare, a dispetto dei *puristi* della lingua, in senso molteplice, nonchè in quello più legittimo di segreto

[1] Cf. *Lessico dell'infima e corrotta italianità*, a questa voce.

appetito o naturale desiderio, non lo si potrà nè usare mai nè intendere in un senso determinato se non per ordine o relazione all'oggetto che lo specifica e lo dichiara: ossia quella cosa di cui è bisogno, di cui si sente desiderio, capacità, esigenza o via dicendo. Ora l'oggetto si dice qui essere il " divino „.

Ma perchè questo termine così abusato ai nostri giorni, e in sè così vago e nebbioso?

L'usano forse i modernisti nel senso del loro " amico „ Marcello Hebert, noto apostata, in quella pessima e recentissima fra le sue opere, intitolata appunto *Le divin?* Ovvero nel senso mistico dell'ateo e panteista, di Ernesto Renan, per il quale " gli Dei sono un'ingiuria a Dio, e Dio a sua volta è un'ingiuria al divino „? O almeno in quello che il socialista Vandervelde attribuiva, un anno fa, [1] a pensatori cattolici e protestanti ogni giorno più numerosi, " i quali distrigano bene la nozione del divino da ogni specie di antropomorfismo, e finiscono con essere ben più vicini ai liberi pensatori che non agli ortodossi della loro propria chiesa „?

Pensiamo di no: sebbene avrebbero dovuto essi dichiararsi bene, massime non ignorando l'idea loysiana del " Dio immanente „ o piuttosto confuso con l'*io,* alla quale parecchie loro frasi mostrano di alludere.

Ad ogni modo, se essi intendono Iddio nel senso filosofico e cristiano, come ne hanno il concetto? come sorge in essi quell'idea del " divino „ di cui ci dicono di sentire il " bisogno „?

Dalla riflessione certo, dalla educazione cristiana o filosofica primitiva; da un lavorío intellettuale, insomma, nel quale, secondo essi, tutto è per poco convenzionalità, " tutto

[1] *Coenobium,* gennaio-febbraio 1907, art. « Le divin », già comparso nel *Le Peuple* di Bruxelles, a proposito del libro di M. Hebert, dal titolo citato.

è simbolistico e soggettivistico, le leggi delle scienze, come le teorie metafisiche „.

E poi — di nuovo insistiamo — quando pure si dica che l'idea pulluli come elemento essenziale dalla natura, corrisponderà essa ad un oggetto reale? Ecco un'altra questione, di cui non si curano i modernisti, nè possono darci soluzione alcuna, senza ricorrere ad una argomentazione metafisica, o ad una cognizione mediata, la quale cioè supponga per l'appunto uno di quei concetti che essi irridono, quasi *idola tribus,* quali il concetto di causa e di fine.

Supponiamo, ad esempio, dando la migliore interpretazione, che il " bisogno del divino „ si confonda col desiderio del bene, con l'appetito innato della beatitudine, e quindi dell'immortalità. Da questo, senza dubbio, si può a buon diritto conchiudere all'esistenza di Dio, sotto il proprio concetto di bene saziativo, oggetto di beatitudine, fine ultimo dell'uomo: e così conchiudevano i Padri della Chiesa e i Dottori della Scuola. Ma non così possono conchiudere i modernisti. Essi rigettano l'idea di causa e di fine, secondo il loro presupposto kantiano, e negano per conseguente ogni carattere razionale all'affermazione. Ora per conchiudere dovrebbero mostrare che il desiderio innato vuol essere soddisfatto, la speranza o tendenza naturale avverata, il fine ultimo conseguito.[1] Ma ciò sarebbe

[1] S. Tommaso, intorno al celebre detto di S. Giovanni Damasceno che la cognizione dell'esistenza di Dio è a tutti *naturaliter inserta*, dichiara come il conoscere che Dio esiste sotto un concetto comune, con una certa confusione, è cosa in noi insita dalla natura, in quanto cioè Dio è beatitudine dell'uomo; giacchè l'uomo naturalmente desidera la beatitudine, e ciò che dall'uomo naturalmente è desiderato, è da lui stesso conosciuto. Ma ciò non è un conoscere semplicemente che Dio esista, come - soggiunge il santo - *cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis Petrus sit veniens.* E tuttavia da questo suo naturale desiderio o impeto della volontà, l'anima è portata naturalmente, per un'ovvia e quasi spontanea applicazione del principio di finalità, all'affermazione dell'esi-

trascendere dall'ordine fenomenico al noumenico; ed è vietato loro dalle leggi della *immanenza* kantiana.

Similmente, diamo un senso buono alle altre parole dei modernisti, che " le esigenze della vita morale, l'esperienza del divino che si compie nelle profondità più oscure della nostra coscienza conducono ad un senso speciale delle realtà soprasensibili, dal quale è dominata tutta la nostra esistenza etica „.[1] Sorvolando su l'ambiguità e la falsità delle nozioni che importano, supponiamo che alludano, parlando di esigenze della " vita morale „, alla essenziale distinzione tra il bene e il male, all'esistenza di una legge morale, alla necessità di una sanzione suprema, ed altri simili concetti verissimi e scolpiti nel fondo della nostra natura. Nè i giudizi che da questi concetti conseguitano immediati, noi vogliamo dire che sieno incerti o inevidenti, e non possibili ad essere riconosciuti per veri, se non dopo conosciuta la verità del teismo cristiano. Concediamo anzi ben volentieri ad essi una certezza immediata, una evidenza, come nei principii primi e nelle conclusioni prossime e indubitate del senso comune, alle quali certo appartiene la distinzione essenziale del bene e del male con gli altri principii primi e fondamentali di moralità. E concediamo pure che da essi e in essi può l'intelletto umano riconoscere Iddio come fonte prima di

stenza di Dio. L'affermazione perciò ha « carattere razionale », non meramente « emozionale » o istintivo; non è *costituita* dal « bisogno » stesso o dal desiderio, ma da esso dedotta per un facile ragionamento, di senso comune, o se vuolsi anche intuita come la causa nell'effetto per una cognizione mediata. Quindi fra gli scolastici moderni è ordinario l'ammettere, come si esprime uno dei più insigni tra essi, che « il naturale appetito onde la volontà umana è portata verso il bene, mostra con argomento legittimo e dimostrativo che Dio esiste ». S. Schiffini, § 1, *Disput. metaph. specialis* (Torino, 1904, vol. II, n. 395. Cf. Louis Bailly, *L'idée de Dieu et l'âme contemporaine* (Bruxelles, 1908), p. 77 ss.

[1] *Programma*, p. 96.

moralità, legislatore e rimuneratore supremo, come è solito dimostrarsi nella teodicea cristiana per gli argomenti che si chiamano di ordine pratico, la cui forza apodittica non si vuole certo da noi mettere in dubbio o sminuire.

Ma concedendo tutto ciò, neghiamo insieme ai modernisti il diritto e la possibilità di ammetterlo, se non tornando ai concetti da loro malamente irrisi, come quelli di causa e di fine, e con ciò al carattere razionale dell'assenso da essi negato.

Soppressi questi concetti, non resta più luogo a distinguere tra la ragione di bene e quella di male, fra ordine e disordine delle operazioni umane, fra necessità e libertà morale, e simiglianti concetti, richiesti dal comune senso del genere umano; sui quali è fondato il concetto stesso di obbligazione e di legge, o vogliamo dire coi modernisti di " esigenze della vita morale „.

E diasi pure che noi di queste abbiamo l'esperienza, che le *sentiamo*. Ripeteremo di esse ciò che si è detto or ora a proposito del " bisogno „ o desiderio di beatitudine: queste esigenze non sono esse l'affermazione di Dio: come gli altri effetti che si allegano nelle varie prove dell'esistenza divina, sono un mezzo di cognizione, una premessa, un *fatto* sperimentale, che ci porta naturalmente all'affermazione, ma solo mediante il principio della causalità efficiente, esemplare o finale.

Potrà, è vero, dirsi che qui non intervenga cognizione discorsiva, o ragionamento propriamente detto; come quando veduto l'effetto in quanto tale, cioè nella sua dipendenza dalla causa, con un solo e medesimo atto si vede e si afferma l'esistenza dell'uno e dell'altra. Così nel caso nostro si può concedere coi più sottili scolastici, [1] che queste " esigenze della vita morale „ - o, per dirla più chiaramente col senso comune, i principii primi di mora-

[1] Cf. Schiffini, ivi n. 409, p 56-58.

lità e la conseguente esistenza della obbligazione morale – sono di prima evidenza per tutti, e tali che non è possibile sentirne l'evidenza ed insieme non concepire in qualche modo e riconoscere, almeno così in confuso, l'esistenza di un Potere che obblighi la volontà umana, cioè l'esistenza di Dio legislatore.

Ma questa cognizione non ha nulla che fare con l'intuizione " emozionale „ o sentimentale dei modernisti, e benchè non sia mediata *formalmente,* cioè discorsiva, è sempre una cognizione mediata *oggettivamente.* In essa la causa — la divinità — non è veduta o conosciuta in sè, ma nel suo *effetto,* qual'è l'esistenza dell'obbligazione morale, ripetiamo, ovvero le esigenze dell'azione, come dicono impropriamente i modernisti.

Dalla mala intelligenza di questo punto viene l'aberrazione frequente ai mistici, e comune ai modernisti, di chiamare senso o contatto o esperienza, o intuito di Dio, ciò che è al più dei suoi effetti: o peggio anche di ritenere per intuizione immediata dell'essere divino il frutto delle loro considerazioni, meditazioni, ragionamenti. Di che opportunamente osserva un autore, che su questo argomento ha scritto un'opera di grande studio, [1] come sia " errore dei mistici di considerare talora come non avvenuti gli antecedenti dei quali non hanno più coscienza, e chiamare quindi contatto ciò che non è altro se non conclusione „.

Tal'è anche l'errore dei modernisti nel pretendere che Dio sia oggetto della loro " esperienza attuale „; laddove come conchiude benissimo il Moisant, " non Dio è l'oggetto dell'esperienza in teodicea, ma la dipendenza nostra, e la dipendenza del mondo rispetto a Dio „.

[1] Xavier Moisant, *Dieu, l'experience en métaphysique.* Cf. anche Eug. Franon, *La réponse des modernistes italiens à l'encyclique « Pascendi »* nel *Bulletin* di Tolosa (febbraio 1908).

IV.

Senonchè siffatta esperienza, col suo " bisogno del divino „ non è tutto: è una sola parte delle *metafisica dei bisogni.*

Ma anche di tutta questa *metafisica* in generale ci basti l'accennare per ora, come presumendo deprimere " le cose pensate astrattamente „ e restringersi al giro dei *bisogni* e dei *bisogni vissuti,* sia una negazione della scienza *metafisica,* cioè della parte più nobile della filosofia. La metafisica, nel suo stretto senso, infatti, riguarda l'essere trascendente la natura corporea e con ciò i concetti più alti e più universali che sorpassano la vita e l'oggetto sensibile, particolarmente quelli intorno a Dio. Ora tutto ciò non si può cercare seriamente nei " bisogni „, si dicano essi *vissuti* o no. E dato anche, non concesso, che da tali " bisogni „ si prendessero le mosse; per salire alle altezze serene della scienza, e della metafisica sopra tutto, bisogna uscire da questa cerchia così gretta e tutta kantiana. Per il Kant, non c'è metafisica: c'è l'incognito, il *noumeno.*

Del resto, anche questa metafisica, quale la vediamo intesa comunemente, riesce per vie diverse a una professione di fede agnostica, dacchè in essa " le *convinzioni stesse non sono che attitudini* da voi dovute successivamente prendere di fronte ai vari problemi che sorgono dal fondo stesso, dallo sviluppo normale della vita, sorgono fatali, incoercibili „.[1] Ciò è dire che i varii gradi o gli ordini di certezza, le *convinzioni* sono meri atteggiamenti successivi, perciò mutabili e relativi secondo il " bisogno „, lo sviluppo normale della vita e simili " esigenze „, nelle quali sole — nella vita cioè e nelle sue esigenze — si

[1] *Studi religiosi,* luglio-agosto 1905, p. 348.

può trovare il " fatto fondamentale che la ragione osserva ed analizza „. Quindi seguiterebbe altresì che le convinzioni o affermazioni nostre sarebbero mere regole di azione, determinate dal sentimento o dalla volontà secondo i placiti del *prammatismo* più estremo, al quale anche per questo lato ricade la loro metafisica. Siffatte regole ricevono il loro valore - o come essi dicono impropriamente " verità „ - dalla corrispondenza loro a " bisogni „ o esigenze della vita, non già dalla obbiettiva conformità della cognizione o dell'idea alla cosa conosciuta. Il che si applica egualmente alla verità stessa dell'esistenza di Dio, nonchè alla cognizione dei suoi divini attributi.

Al più, per questa ultima, qualche conferenziere ci dirà che " queste esigenze della vita conducono il nostro spirito sino all' affermazione dell' infinito, dell' assoluto, non come idea che si deve pensare, ma come realtà che si deve vivere „. Ma anche questo è ben poco; è nulla anzi, per la nostra vita intellettuale, poichè la mente nostra non può vivere operando, molto meno affermare l'Infinito, senza un' idea o verbo mentale che sia termine del suo pensare.[1] E lasciamo stare che opporre, nella vita intellettuale, l'idea che si deve pensare, alla *realtà* che si deve vivere, è un bisticcio che non ha senso per un filosofo.

Ma sono tante le assurdità di questa metafisica nuova, la quale distrugge ogni metafisica vera, che non possiamo di gran lunga enumerarle tutte, nonchè confutarle.

V.

Ora aggiungiamo solo che questa filosofia, la quale in tutta la sua " metafisica dei bisogni „ e in tutto il conseguente volontarismo e prammatismo, ha sempre riguardo

[1] Cf. *Civ. Catt.*, quad. 1359 (2 febb. 1907); p. 262 ss.

all' *azione*, finisce col darle il più terribile crollo: le sottrae cioè l' appoggio e la guida della retta ragione, la regola ferma della *moralità* naturale non meno che soprannaturale, abbandonandola pienamente alla balia dell'emozione istintiva e del suo preteso evoluzionismo psicologico.

E per la regola soprannaturale non v' ha dubbio, stante l' indirizzo al tutto naturalistico e, non fosse altro, il fenomeno agnostico da cui essa muove, come sopra si disse. Quanto alla regola naturale poi, l' esclusione risulta del pari evidente dalla ripugnanza manifesta di tutta questa filosofia modernista con la *scienza morale*, cioè l' etica antica, nei suoi principii fondamentali. E per verità, la cognizione umana fenomenica, la esistenza di Dio problematica, la legge morale autonoma, le sue massime soggettive provvisorie e mutabili, il senso morale fatto un " bisogno „ relativo e incostante, cieco e istintivo, la libertà dell' arbitrio e le altre verità presupposte all' obbligazione morale, non più dimostrabili a ragione, ma al più credute per fede, e altrettali errori gravissimi rispetto alle scienze morali, politiche e sociali, sono assiomi nel modernismo filosofico, o immediate conclusioni dell' agnosticismo, dell' immanentismo, dell' evoluzionismo modernistico. Nessuno può negarlo; e se anche si negasse, scendono esse, tali conseguenze, inesorabili dalle premesse. Ora uno solo di cotesti principii o delle necessarie conclusioni è bastevole a sconvolgere tutto l'ordinamento morale, quando fosse inteso e applicato logicamente alla vita.

Si potrebbe anzi dire che, posto il sistema filosofico del modernismo, non si dà più ordinamento morale propriamente detto: con l'agnosticismo e fenomenismo soggettivo, è tolta di mezzo la distinzione essenziale, immutabile, tra bene e male morale, tra virtù e vizio, come tra verità ed errore; ogni differenza da noi appresa è cosa fenomenica, apparente: effetto di più o meno squisita sensibilità, di condizioni patologiche diverse, di " sviluppo

normale o anormale della vita „ e via dicendo. L'agnostico genuino e conseguente potrà dunque dire alla virtù col poeta del *pessimismo,* che " le *cave nebbie e le inquiete larve - son la sua scola* „. E chi può dimostrargli che sia altrimenti, quando si neghi ogni valore certo agli assiomi primi di moralità, negandosi alla ragione facoltà di passar oltre ai fenomeni, di attingere la realtà della causa e della natura, anzi qualsiasi ordine obbiettivo, e con ciò di essere regola prossima di vita morale?

È vero che con l'*immanentismo* - ossia la teoria dell'immanenza vitale e dei " bisogni „ - vi si sostituisce il bisogno della " psiche „ della coscienza o subcoscienza. Ma, da capo si dimanda, è questo " bisogno „ un impulso cieco o un dettame pratico, illuminato? Se impulso cieco, è cosa immorale, irragionevole, contentarsene e seguirlo come regola di vita: se dettame illuminato, non può escludere nè la luce intellettuale che lo precede, nè il fondo razionale che lo sostiene, come lo vuole escludere il modernista.

Che se per " bisogno „ morale il modernista intendesse la necessità logica di evidenza dei primi principii, la quale s'impone alla ragione e la piega irresistibilmente all'assenso — onde sorge il dettame pratico della coscienza, secondo il noto principio che *intellectus speculativus extensione fit practicus* — non direbbe cosa nuova nè erronea. Ma egli non intende ciò solo, e quando l'intendesse, anche allora parlerebbe in modo erroneo, con linguaggio di filosofie eterodosse che implicano un tutto altro concetto; cioè il concetto che la regola morale sia tutta soggettiva, sia cosa di sentimento e perciò provvisoria, relativa, mutabile, da ritenersi al più per fede, in riguardo all'autorità sociale, al benessere comune, alla utilità insomma o necessità dell'azione, secondo gli effati, per esempio, del *prammatismo* anglosassone.

VI.

Nè il modernismo filosofico rende maggiori servigi a quelle parti che ora si arrogano esclusivamente il nome di *scienze,* si dicano esse scienze esatte (matematiche) o sperimentali (fisiche). Sono infatti tra i suoi fautori quelli che " cantano serenamente l'epicedio delle scienze esatte „; quelli che " assistono impassibili allo sfasciarsi del fulcro intellettuale „, che trovano e denunziano " trasformazioni e deformazioni „ operate dalla ragione nell'esperienza, come dalla fede nella storia.

Vero è che a primo aspetto sembrano opporsi ai traviamenti del vecchio positivismo, o empirismo scientifico; proclamano benanche la fine del positivismo " agonizzante sotto i colpi della critica kantiana „ e ci accusano sovente di misconoscere questo progresso e questo nuovo " orientamento del pensiero moderno „. Ma noi non abbiamo negato mai, nè sognato di negare che la critica psicologica abbia dato una mentita solenne al positivismo materialista e al suo preteso empirismo scientifico; che abbia mostrato necessario l'intervento della ragione, coi suoi principii analitici e non riducibili a mera esperienza sensibile, nella scienza stessa sperimentale; che quindi abbia chiarito vano il contrasto, supposto già fra scienze speculative o razionali: onde la nuova critica sarebbe riuscita, quasi suo malgrado, ad una riabilitazione, quasi direbbesi sperimentale, delle scienze stesse razionali. Tutto ciò era ammesso, come solenne e incontrastato, nella filosofia antica: solo il positivismo, da Augusto Comte allo Stuart Mill, aveva persistito a negarlo, escludendo dalla scienza, ridotta a una collezione di esperienze, l'opera della ragione. Ora il criticismo, e con esso il modernismo filosofico, ri-

torna in parte all' antico, senza avvedersene, e ingenuamente se ne gloria come di sua conquista.

E passi questa; ma il peggio è che, com' è proprio dell'errore, oscura tosto questa sua tenue scintilla di verità, e ricade per altra via nello stesso fenomenismo agnostico del vecchio positivismo; onde per questo capo ben si merita il nome che vanta di neo-positivismo. Il vecchio positivismo escludeva la ragione dalla scienza; il modernistico ve la introduce, ma per farle fare opera irragionevole, cioè nocevole all' *obbiettività*, alla verità, mediante una " deformazione o trasposizione „ della realtà, a cui si unisce.

Anche questa è mera conseguenza del kantismo, per cui la cognizione non iscopre la realtà, ma se la foggia per cieco istinto, secondo leggi o forme soggettive. E la " deformazione o trasposizione „ introdotta dalla ragione nella scienza sperimentale è molteplice: determinismo delle leggi o necessità sostituita alla contingenza dei fatti in sè; simbolismo di formule (leggi o teorie) sostituito alla realtà concreta; classificazione artificiosa ovvero anche, come parlano essi, rappresentazione " economica „ sostituita alla cognizione o spiegazione vera delle cose per le loro cause, e via dicendo.

Su ciascuno di questi punti vi sarebbe che dire;[1] ma ora è già chiaro da sè che ognuno di essi riesce, se non alla negazione aperta, certo alla diminuzione del valore obiettivo della scienza, ad una forma insomma di scetticismo. E sono ben note le polemiche che qualche cultore di scienze profane tra i più insigni e i meno " dogmatici „ sostenne già contro le esagerazioni scettiche di cattolici modernisti, come il Poincaré stesso contro il Le Roy.[2]

[1] Cf. G. Michelet, *Contingentisme et Apologétique néo-positive*, nel *Bulletin* di Tolosa (aprile 1907), p. 91 ss.

[2] V. *Civ. Catt.*, quad. 1349, l'art. *Fatti e ipotesi nelle scienze fisiche*.

VII.

Dopo ciò si fa troppo manifesto, nè occorre più dilungarci a illustrarlo, come questa pretesa filosofia del modernismo nel suo complesso sistema e nei suoi fondamenti di agnosticismo e d' immanentismo — segnatamente negando il valore obiettivo dei concetti e fino dei principii primi di ragione che da essi fioriscono naturalmente, indi supponendo relativa, convenzionale, mutabile ogni verità — va contro il senso comune, cioè contro tutto il buon senso del genere umano.

Nè lo dissimula, anzi lo dichiara altamente e se ne gloria, come già abbiamo accennato altrove [1] e come si può vedere, ad esempio, dalle chiare proteste di Carlo Dunan. [2] Ma con ciò solo pronuncia la sua condanna; mentre più larga apre la diga allo scetticismo scientifico e religioso, e quindi all'ateismo, come gli rimprovera non a torto l'enciclica: ed è ben questa una efficace e ineluttabile confutazione.

Con simile argomento *ab absurdo* - e non sarà qui inopportuno ricordarlo a modo di conclusione - confutava già

[1] *Civ. Catt.*, 1369 (6 luglio 1907), p. 73 ss., l'art. *Scienza e critica;* e quad. 1368 (15 giugno) l'articolo *Dogma e critica.*

[2] M. Rifaux, *Les conditions du retour au catholicisme* (Paris, Plon, 1907), p. 92 ss. — Il libro è una « enquête philosophique et religieuse » dove occorrono qua e là le più spropositate affermazioni di modernismo. Il Dunan in particolare vi risponde con un *substantiel travail*, dove fra tante altre « arditezze » *remarquables*, come gliene dà lode il Rifaux, afferma intrepidamente: « Una dottrina che si attiene al senso comune di altri tempi, è perduta... » E più sotto il Dunan deplora la mancanza in noi del « sentimento di relatività di tutto ciò che noi siamo e dei nostri pensieri, come di tutto il resto »; perchè « noi siamo dogmatici all' eccesso ».

San Tommaso l'opinione degli scettici antichi, concordi per la sostanza nel principio degli idealisti moderni e modernisti che le nostre facoltà conoscitive non conoscono altro che le proprie passioni, o impressioni, e quindi non possono riferirsi agli oggetti esterni, se non per mero effetto d'illusione. Il che si accorda con l'errore fondamentale del Kant che il conoscente è certo solo della sua propria modificazione (immanente), nè può da essa *trascendere* a un oggetto distinto, come sarebbe la realtà esteriore. Ora dall'Angelico siffatta opinione è dimostrata *manifestamente falsa* per due ragioni. La prima è perchè sono le cose stesse che noi intendiamo e quelle di cui trattano le scienze. Se dunque le cose che noi intendiamo fossero solo le specie, modificazioni o impressioni, che sono nell'anima, seguirebbe che le scienze tutte non tratterebbero delle cose che stanno fuori dell'anima, bensì delle specie intelligibili solamente, o delle modificazioni soggettive, che sono nell'anima; a quel modo che, secondo i platonici, tutte le scienze si riducono alle idee. Anzi peggio di molto, perchè almeno, secondo i platonici, le idee sussistevano in qualche parte, come vere forme ideali — *quas ponebant esse intellectas in actu* — secondo i moderni idealisti all'incontro, sarebbero meri concetti soggettivi, o piuttosto sogni, il che è ben più contrario al senso comune.

L'altra ragione è che ne seguirebbe l'errore degli antichi, i quali dicevano vero tutto ciò che sembra, e similmente che le proposizioni contraddittorie sarebbero tutte vere allo stesso tempo. Perchè, se la potenza non conosce che la propria impressione, di essa sola dà indizio. E così una cosa appare secondo che la potenza conoscitiva è *impressionata*. Sempre perciò il giudizio della potenza conoscitiva sarà di ciò che essa c'indica, cioè della propria passione o impressione, secondo che sta, e così ogni giudizio sarà vero. Sicchè da ciò segue che ogni opinione è vera ugualmente e così di tutte universalmente le propo-

sizioni: [1] in altre parole, da ciò segue l'anarchia totale dello scetticismo. [2]

E noi vediamo infatti come l'onda incalzante dello scetticismo sale spaventosa e già affoga in un'asfissia intellettuale molte giovani intelligenze, bramose di luce e di vita, ma troppo orgogliose di sè. Nè castigo dell'orgoglio intellettuale vi ha più terribile e più frequente, come ci mostra la storia, che la disperazione dello scetticismo, o vogliamo dire col linguaggio spenceriano dei modernisti, " lo sfiduciato *agnosticismo* „: terribile ma giusto *contrappasso,* con cui si avvera sotto i nostri occhi la parola divina: *Per quae peccaverit homo, per haec et punietur.*

[1] *Summa theolog.*, 1 p., q. 35, a. 2: « Quidam posuerunt quod vires quae sunt in nobis cognoscitivae non cognoscunt nisi proprias passiones... Sed haec opinio *manifeste* apparet falsa ex duobus: primo quidem quia eadem sunt quae intelligimus et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus, essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quae sunt in anima, sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis... Secundo quia sequeretur *error antiquorum* dicentium omne quod videtur esse verum; et similiter quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione secundum quod est, et ita omne iudicium erit verum... Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio ».

[2] Cf. Guido Mattiussi, S. I., *Il veleno kanziano* (Monza, 1907); particolarmente i capitoli: *Assurdità della nuova critica* e *La nuova critica confrontata all'antica.*

CAPITOLO SECONDO.

Il Modernista credente.

Da quanto abbiamo ragionato sopra, sebbene in rapido compendio, intorno al modernismo filosofico — mentre se ne fa evidente la ripugnanza assoluta ad ogni forma di religione, naturale o soprannaturale, ad ogni retta ragione, ad ogni scienza e filosofia razionale, anzi allo stesso buon senso, che è pure *filosofia perenne* del genere umano — ne appare insieme, e per molteplici rispetti, l'irrimediabile dissidio e l'incompatibilità radicale con tutta la teologia cristiana e cattolica. Ma ciò in generale: conviene ora vederlo nelle particolari applicazioni, e, se non in tutte, - chè sarebbe un troppo lungo trattato - in alcune almeno principali.

Cominciamo, attenendoci al filo dell'enciclica *Pascendi*, dalle applicazioni della filosofia modernistica alla fede e alle dottrine che immediatamente si attengono alla fede: vedremo purtroppo anche qui come il modernismo, *oggettivamente* considerato nella sua essenza, non è *credente,* se non a parole o per antifrasi; anzi è per diametro opposto e ripugnante ad ogni fede divina ed ai suoi fondamenti, checchè sia poi *soggettivamente* considerato negli individui, per una possibile e, vorremmo sperare, non rara incoerenza.

Noi seguiremo anche qui i modernisti su le tracce dell'enciclica non solo, ma anche delle loro dirette affermazioni, raccolte da lungo tempo nei loro scritti, e non attenuate ora, ma aggravate più che mai dall'insolente

linguaggio delle loro risposte all'enciclica, siano esse di critici aperti, come quelli del *Rinnovamento* di Milano, o di coperti e anonimi, come gli autori del famigerato *Programma* di Roma. Che se di preferenza recheremo citazioni italiane, sarà da rammentare tuttavia come, più che altrove, in Italia il modernismo è *psittacismo*: onde i modernisti nostri appaiono tanto più ciarlieri, quanto più novellini e gloriosi dell'imparaticcio che da tempo ci vengono ricantando, senza forse scorgerne - speriamolo ancora - tutto il veleno esiziale.

ARTICOLO PRIMO.

Avversione del " modernista credente „ alla fede.

Sommario. — I. Distruzione della fede voluta edificare su le rovine della ragione, sopra un intuito cieco o sentimento interno; il motto kantiano e l'esempio di Ausonio Franchi. — II. Contraddizione peggiore del modernista in rigettare come false le prove di ragione, e ammettere solo quella dei suoi « bisogni » o delle esigenze dell'azione; nuove assurdità del suo *intuizionismo* secondo varie supposizioni. — III. L'illusione, fondamento comune della fede intuitiva, vano rimedio allo scetticismo; aperta incoerenza nella negazione della ragione e dell'intuizione intellettuale. — IV. Fede kantiana che ha per oggetto l'inconoscibile, e si crea ciò che crede: valevole come fatto, non come dottrina; futile riparo trovatovi dal modernista con ridurre la sua fede all'esperienza stessa, « all'emozione » o al sentimento, sopprimendone l'elemento intellettuale (fede « emozionale, adogmatica »). — V. Sintesi delle teorie condannate dall'enciclica nel modernista credente, non professione di fede, ma d'infedeltà.

I.

Anzitutto — non diremo un paradosso, ma una verità incontrastabile e per ogni buon intenditore chiarissima — il modernismo è avverso alla fede per ciò stesso che mostra di volerla troppo esaltare, deprimendo oltre misura "l'intellettualismo„ - la ragione e le sue prove. Esso ha fatto proprio il detto del filosofo di Könisberg, che è il motto del proemio alla seconda edizione della *Critica della ragione pura* e tutto il fiore di essa *critica:* " Rimuovere il sapere per dar luogo al credere „ (*Das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen*). Esso accetta quindi la critica e del Kant e dello Spencer: protesta di più che per lui

" la ragione ragionante non esiste „, nè ragione speculativa, nè ragione pratica, la cui testimonianza rigetta come aprioristica: [1] altre vie addita, " altre forme di conoscenza finora poco apprezzate „, in cui la fede trionfa nè la contraddizione con la ragione fa difficoltà o inciampo, ma diviene argomento e pietra miliare di progresso.

Quindi poi, a costo di contraddirsi subito, i modernisti ricorrono alla ragione ragionante, alle sottili disquisizioni, agli avvolgimenti, ai sofismi, pur di snervare tutte le antiche prove razionali che si recano sia delle dottrine preliminari alla fede e della stessa esistenza di Dio, sia delle verità che ne dimostrano prudente e obbligatorio l'assenso, cieè dei motivi tutti di credibilità e anche del fatto stesso della rivelazione divina, che della fede divina è necessario presupposto. E in ciò parecchi mettono uno studio così accanito di sottigliezze e di astrazioni, una tanta voluttà di distruzione degli antichi argomenti, che maggiore non se ne vide forse negli increduli antichi e nei moderni: se ne differenziano solo nel pretendere che quest'opera di distruzione sia tutta di edificazione; sia una " nuova filosofia „ una nuova apologia della fede.

Noi possiamo ben credere, con ogni sforzo di buona volontà, che in alcuni questa illusione sia stata sincera. Ma ciò — giova ripeterlo — nulla toglie nè aggiunge alla questione oggettiva, alla somiglianza, diremmo quasi identità, del loro atteggiamento con quello del vecchio naturalismo e razionalismo. E molto meno ciò toglie alla gravità funesta delle conseguenze.

Di che recheremo un argomento troppo dimenticato, ma tale che può bastare per molti e anche servire di esempio ai " chierici nuovi „ e cioè quello datoci da Cristoforo Bonavino, prima sacerdote, poi uno tra i razio-

[1] *Programma dei modernisti.* Risposta all'Enciclica « Pascendi » (Roma, 1908), p. 96-97.

nalisti del neocriticismo italiano più accaniti sotto il nome di Ausonio Franchi, infine illustre convertito.[1] Egli nel primo suo libro scritto da razionalista — *La filosofia delle scuole italiane* — finiva appunto dove i nostri modernisti cominciano: applicava una critica spietata alle dottrine capitali della metafisica, particolarmente a quelle dell'esistenza di Dio e di altre verità previe alla religione cristiana. Non negava però quelle dottrine come false, ma soltanto come non filosofiche: le rimoveva in nome della *ragione pura,* perchè razionalmente non dimostrate nè dimostrabili: nè pure amava di ammetterle in nome della *ragione pratica,* sebbene caldo ammiratore del Kant; perchè l'antitesi kantiana fra le due ragioni non gli sonava bene, ed egli preferiva quella fra ragione e sentimento: ma intendeva che tali dottrine " per altra parte dovevano tanto più mantenersi in nome di un *intuito o sentimento spontaneo,* di una *fede naturale,* perchè psicologicamente e moralmente radicate nella vita stessa dell'intelletto e del cuore „. Così egli, accordandosi fin nelle parole con l'assunto dei modernisti, come nessuno potrà negare,[2] e preludendo in certo modo alla nuova " metafisica dei bisogni „. Anzi aggiungeva egli per maggiore rassomiglianza: " Quindi voleasi negare il valore filosofico di quelle dottrine non già per distruggere, ma per salvare

[1] Ausonio Franchi, *Ultima critica.* Parte prima. *La filosofia delle scuole italiane.* (2ª ediz.) Milano, Palma, 1890, p. 55. La seconda parte è *Del sentimento;* la terza *Il razionalismo del popolo;* tutte e tre corrispondono ad altrettante opere del razionalista, e ne sono vittoriosa confutazione, ma sono insieme un'anticipata condanna del modernismo e dei modernisti filosofi. Forse perciò questi vi hanno fatto intorno quasi una congiura del silenzio: ma Dio voglia che lo imitino piuttosto nel ravvedimento, come l'hanno purtroppo imitato nel traviamento.

[2] Cf. *Programma dei modernisti,* specialmente a pag. 96, e di nuovo a pag. 98, a pag. 103, 104 e altrove.

e raffermare il loro valore reale e morale „. [1] Nel che il razionalista Ausonio Franchi era meno audace dei nuovi metafisici, e nominatamente di qualche pragmatista, maestro della nuova scuola, il quale si contenterebbe del valore morale, lasciando in disparte il reale.

Eppure odasi come il Franchi - dopo " trentasette anni trascorsi a continuare incessantemente lo studio della filosofia, e massime della sua storia „ - dopo " le lezioni dell'esperienza propria ed altrui, la pratica della vita privata e pubblica „ aggiuntesi allo studio incessante - confessava il suo inganno e giudicava severamente il suo assunto: " Per me il primo disinganno cadde appunto su lo scopo generale della mia risposta al Bertini (*Idea di una filosofia della vita*). Quella critica severa, spietata delle prove con cui sogliono dimostrarsi le dottrine metafisiche del teismo e spiritualismo cristiano, ebbe effetti tutto opposti a quelli che io me ne riprometteva. In luogo di convalidare la verità naturale delle tesi, abbattendo la validità razionale delle prove, portò a giudicare false le une come le altre. In luogo di eliminare la scienza per esaltare la fede, riuscì ad abolire l'una insieme con l'altra. Non risuscitò il sentimento religioso dalla tomba delle teorie metafisiche, ma vi seppellì anche quello sotto di queste. Potè fare degli increduli, ma non un credente „. [2]

Così egli, con una commovente sincerità, che ravvicina il suo linguaggio a quello appunto onde l'enciclica rimprovera ai modernisti l'esiziale frutto della loro critica kantiana e agnostica. Nè meno calzanti per i modernisti sono le prove che reca il Franchi della sua disdetta: " Eccetto quei pochi amici cui era troppo noto l'intimo mio pensiero, coloro da cui mi ebbi, pubblicamente e privatamente, congratulazioni e lodi amplissime, eccessive; coloro

[1] *Ultima Critica*, p. 68 s.
[2] Ivi, p. 57, 58.

che mi si professarono debitori della loro *emancipazione* da tutti i pregiudizi della famiglia, della scuola, della chiesa, erano o atei e materialisti dichiarati, o liberi pensatori e razionalisti, che volea dire scettici in filosofia e miscredenti in religione „.

Siamo certi che molti dei modernisti potrebbero far propria questa confessione dolorosa: della contraddizione cioè dello scopo a cui essi mirano o dicono di mirare, e dell' effetto a cui giungono miseramente.

E questa contraddizione è conseguenza necessaria dell'assunto, anche quando ai due termini dell' opposizione kantiana, di *ragione pura* e di *ragione pratica,* si sostituiscano quelli tra ragione e intuito, tra scienza e sentimento, come voleva il Franchi e come vogliono i modernisti coi neo-critici o neo-kantiani: nell'un caso e nell'altro si vuole affermata una verità, mentre si nega il valore delle prove e fin lo stesso fondamento, che è la veracità naturale della ragione, come delle altre facoltà conoscitive.

Ora non è difficile scorgere — e ben lo notava lo stesso Ausonio Franchi — che il proposito di chi afferma una verità, mentre nega ogni valore delle sue prove, equivale, in ultimo costrutto, a voler affermare quel che si nega o a negare quel che si afferma. Perchè l'affermare indubitabilmente presuppone la certezza; la certezza presuppone i motivi che la determinano, e i motivi non sono altri che le prove della verità. Dunque negare le prove di essa verità è togliere alla ragione ogni possibilità di affermarla e perciò di conoscerla: è un dire propriamente che quella verità non è verità; ovvero, con una versione più esplicita, equivale a discorrere in questa forma causale: Affermo che la tal cosa è vera perchè la ignoro; o in quest'altra forma illativa: Non posso affermare che la tal cosa è vera: dunque l'affermo.

Ora, conchiude il razionalista convertito, non è egli contradditorio in se stesso un simile discorso? [1]

II.

La contraddizione poi cresce quando il modernista col suo criticismo rigetta gli argomenti dell'esistenza di Dio, le prove del fatto della rivelazione, i motivi di credibilità non solo come insufficienti, ma come falsi, come sofistici, come petizioni di principio, e via via, al modo, per es., del Le Roy in Francia, del Tyrrell in Inghilterra, dei loro pedissequi e più o meno " franchi discepoli „ in Italia. Poichè se l'insufficienza delle prove ci ritira dall' affermazione della verità, la falsità di esse ci spinge naturalmente alla negazione. Tanto più che il modernismo so-

[1] Ivi, p. 59, 60. Secondo Igino Petrone, nel *Rinnovamento* (sett.-ottobre 1907, art. *L'enciclica di Papa Pio X*) dovrebbe invece essere questo un discorso profondo; giacchè, biasimando l'enciclica, egli leva a cielo i modernisti, i quali, escluse le altre prove e seguendo « direzioni idealistiche e volontaristiche... prossime al criticismo (*kantiano*), hanno affermato l'evidenza probante della certezza interiore e spirituale dell'esistenza di Dio », « hanno insistito sul *valore criteriologico* della credenza, come atto e come abito di affermazione o posizione reale dell'esistenza di Dio » : in altre parole per tutto argomento hanno allegato la loro fede o persuasione istintiva, non appoggiata su prova qualsiasi razionale. Poichè, come c'insegna il Petrone stesso, « la credenza di cui parla la scuola del dogmatismo morale (*e a cui attribuisce tutto il suddetto valore criteriologico*) è l'atto di affermazione esistenziale dell'oggetto stesso della speculazione razionale: un potere dello spirito che accede alla stessa ragione e traduce la necessità ideologica delle deduzioni di questa in una posizione di esistenza reale » ; cioè, in termini spicci, si confonde con un assenso cieco spiegato alla kantiana, siccome quello che senza altra prova afferma esistente ciò che sarebbe pura necessità ideologica senza oggettività alcuna. — Che sapienza!

vente non giudica solo falsa l'una o l'altra prova, ma tutte generalmente quelle che furono proposte finora, anzi dichiara impossibile trovarne una vera: [1] non vuole altro che l'intuito o il sentimento spontaneo, " il bisogno o l'esperienza del divino „ che già si disse e che il modernista confonde con la testimonianza della coscienza. Nè l'ammette già egli - ripetiamolo ancora - quasi valevole a dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma a mera " giustificazione della fede nel divino „.

Così si esprimono gli autori del *Programma.* [2] Che se altrove parlano anche di dimostrazione e di argomento, intendono un argomento *sui generis,* estraneo alla ragione, come essi dicono, anzi ripugnante alla ragione, come noi abbiamo dimostrato sopra, secondo la loro intelligenza. Ora tornando a quello che allo " sfasciarsi del fulcro intellettuale „ è il solo puntello rimasto per loro alla cognizione di Dio ed alla fede, ricordiamo la formola, onde essi lo dichiarano con limpidezza, così: " l'argomento della coscienza operante che porta nelle contingenze della sua vita fittizia il bisogno ansioso del divino, e riesce a vivere più nobilmente la sua vita solo a patto di percepire questo bisogno e di soddisfarlo in quella esperienza religiosa che l'ambiente e la formazione storica in cui si trova a vivere naturalmente gl'impongono „. [3] Ora questo è un girigogolo di parole, buono a giustificazione di una fede qualsiasi, fosse pure politeista, nonchè maomettana o buddista, e con-

[1] Dopo le parole già citate altrove: « noi non possiamo più accettare una dimostrazione di Dio che s'innalza su quegli *idola tribus*, che sono i concetti aristotelici di moto, di causalità, di contingente, di fine », i modernisti soggiungono, peggiorando le loro negazioni: « Se la dimostrazione di Dio dovesse essere essenzialmente vincolata a questi concetti, il pensiero critico contemporaneo avrebbe aperto definitivamente le vie all'ateismo ». *Programma*, p. 103 s.

[2] Ivi, p. 99.

[3] Ivi, p. 104.

ferma appieno le parole dell'enciclica contro il modernista credente.

E per meglio vedere come, così inteso alla modernistica, sia arbitrario e incoerente questo supposto argomento della coscienza, conviene da capo rammentare che il modernista ha negato la ragione ragionante, anzi generalmente la veraracità delle facoltà conoscitive, il valore obiettivo della cognizione, nonchè la dimostrazione fondata sui concetti di moto, di causalità, di contingente, di fine, come dichiara egli stesso recisamente. Con ciò egli si costringe a non uscire dai fenomeni o " bisogni „ interni e soggettivi in quanto tali, nè può di essi ricercare o arguire una causa prossima o remota che sia. Dunque, per trovarvi il divino, dovrà supporlo o identificato con la coscienza, ovvero suo naturale compimento (*panteismo*), o a lei presente come oggetto immediatamente conosciuto (*ontologismo*), ovvero rappresentato per un'idea o specie intelligibile congenita o innata (*innatismo*), che è una forma più mite di ontologismo.

Dell' ultima di queste tre supposizioni non debbono contentarsi i modernisti, non tanto perchè essa ha troppo dell' arbitrario e ripugna ad ogni fondata esperienza non meno che alla retta ragione, ma più perchè avrebbe ancora troppo d'intellettualismo. Dalla prima, poi, che è l'ipotes panteistica, crediamo pure che i più finora rifuggano apertamente con orrore delle conseguenze, se non dei principii. Non resta dunque che la seconda, alla quale dánno una forma molteplice, secondo i gusti, e generalmente al tutto soggettiva e capricciosa.

Ma tale supposizione, quando pure sia attenuata al possibile, non è - come sopra si è detto a proposito della loro filosofia[1] - nè nuova nella sostanza, nè sussistente nel me-

[1] V. p. es. il *Programma* a p. 95, e da capo a p. 98, a p. 103 e altrove ripetutamente. A questo proposito è anche da rammentare

todo, nel tentativo, cioè, di ricorrere all'*intuizionismo* mistico, ad una certa fede d'istinto, anzi al senso stesso e all'esperienza del divino, come fonte prima di certezza: tentativo sovente ripetuto da altri in forme e sistemi diversi, dopo intorbidate le fonti genuine della certezza e oscurato il criterio dell'evidenza dallo scetticismo cartesiano e dal conseguente criticismo kantiano.

III.

Già infatti, per isfuggire alle rovine dall'uno e dall'altro accumulate, dottori cattolici e protestanti vollero ricorrere alle vie della fede; onde la ragione dichiarata impotente a ritrovare per dimostrazione rigorosa la verità, non avendo debito nè potere di cercarla come cosa ignota, l'avesse di riconoscerla e d'intenderla come cosa affidata o trasmessa. E più oltre, dovendo spiegare donde l'intelletto riceva la verità, o donde gli sia trasmessa — mentre altri immaginarono una rivelazione *esterna,* cioè il linguaggio e il conseguente magistero, come in Francia particolarmente,

come tutti i modernisti in quanto fautori dell'*immanenza*, benchè digradino in mille sfumature - dal puro empirismo della *coscienza religiosa* di William James al contatto mistico del Fogazzaro o all'esperienza emozionale dei modernisti del *Programma* — convengono nella sostanza dell'*immanentismo* psicologico, che è non solo attenersi all'argomento psicologico e morale esclusivamente o quasi, ma presumere di trovare Iddio e generalmente le verità metafisiche nei fenomeni interni e soggettivi dell'anima. Ora questi, studiati in sè, non ci conducono che ad un mero empirismo positivista. A trovarvi Iddio e in generale verità metafisiche è necessario risalire alle cause, studiare cioè i dati intrinseci non solamente in sè, ma relativamente alle loro cagioni prossime e remote. Il che non si può senza qualche uso di raziocinio, o almeno di cognizione mediata come sopra dicemmo; nè con ciò si resta nell'*immanenza*, ma si passa alla *trascendenza*. Cfr. Ballerini, *Il principio di causalità* (Firenze, 1908), p. 288 ss.

i *tradizionalisti* — altri l'immaginarono *interna,* psicologica; onde la visione di Dio del Malebranche e dei susseguenti *ontologi,* o più espressamente tra i mistici, i pietisti, i sentimentali di varie scuole o gradazioni, il senso del divino, senso spirituale interno, di gran lunga più nobile del corporeo, cioè percezione immediata del mondo soprasensibile, supposto presente allo spirito, come il sensibile è presente ai sensi del corpo, secondo la filosofia del Jacobi e di altri protestanti di Germania. La persuasione, poi, che quindi s'ingenera nell'anima, fu per essi chiamata *fede,* ma fede al tutto naturale, e stabilita come fonte prima di certezza.

Con ciò, ad es., il pietista Jacobi pretese opporsi al criticismo e al panteismo, screditando ogni uso di logica, di speculazione o di critica naturale, esaltando solo il sentimento dell'uomo dabbene e a lui attribuendo una *intuizione immediata* delle verità che non si possono raggiungere se non per via di ragionamento o almeno di cognizione mediata, come la verità dell'esistenza di Dio. Ma egli, con siffatte esagerazioni di dogmatismo, che molto si appressano al dogmatismo morale dei modernisti, col ricorso continuo alla fede naturale, al sentimento e alla coscienza morale, riaprì, per altro verso, l'adito allo scetticismo, raccostandosi al Kant ch'egli presumeva combattere col suo intuizionismo.

Infatti questa e tutte le precedenti forme di fede soggettiva, di ontologismo o di intuizionismo che si dicano, da una parte accennano a confondere l'ordine naturale col soprannaturale; e dall'altra, escludendo ogni uso previo di ragione, come ogni valore di argomentazione e il criterio stesso dell'evidenza, non valgono a fondare niuna certezza di proprio nome, neppure quella del testimonio della coscienza, come già fu accennato: possono fondare solo una cieca affermazione, ossia la persuasione di un allucinato: l'illusione.

E illusione è appunto la loro pretensione comune di ricercare come necessaria ad ogni cognizione, non più la somiglianza intenzionale della mente con l'oggetto — sarebbe questa dottrina degli scolastici — ma un immediato intimo congiungimento e quasi identità della mente stessa con l'oggetto intelligibile in sè: un afferrarlo insomma, non già intenzionalmente nella sua ragione formale, ma fisicamente per un'apprensione concreta di esso nella sua propria e reale entità; ovvero, secondo il nitido parlare di altri modernisti, " uno sforzo dello spirito che cerca di possedere meglio il reale e di più utilmente servirsene attraverso gli schemi mentali „.

Ciò, rispetto alla cognizione degli oggetti sensibili, è assurdo per una parte, e per l'altra è distruttivo di ogni cognizione intellettuale; poichè si rende così affatto soggettiva, supponendosi non più conforme a realtà, bensì a schemi o forme kantiane *a priori*. E non meno è assurda questa supposizione rispetto alla cognizione della esistenza di Dio, degli attributi divini, e generalmente delle verità soprarazionali, giacchè qui soprattutto nè l'unione fisica immediata con l'oggetto, nè l'intuito non può ammettersi da mente cattolica, se non nella visione o cognizione beatifica di Dio, con cui cessa la cognizione naturale analogica e quella soprannaturale di fede.

Ma, quando pure si concedesse questa immediata apprensione, questo contatto sensibile e spirituale del divino, questa " esperienza interna ed emozionale del divino presente in noi „,[1] secondo il diverso parlare dei modernisti, non potrebbe escludere lo scetticismo, nè dar luogo a certezza, di scienza o di fede che sia, stando al sistema kantiano e a quello degli intuizionisti modernisti. Poichè, se la cognizione intellettiva astratta non è ammessa, se non si può ritenere conforme all'oggetto, o se tale conformità

[1] *Programma* cit., pag. 98.

non è possibile a verificare, come dicono, perchè non si potrà dire altrettanto, e a pari diritto, dell'esperienza o intuizione supposta? Che se essi opporranno il testimonio della coscienza o il criterio dell'evidenza, si condanneranno da sè; poichè questo ci assicura egualmente il valore certo e obbiettivo, che essi negano, delle altre cognizioni fuori della intuizione sperimentale, come accennavamo sopra, a proposito della fratellanza tra criticismo e agnosticismo, kantiano e spenceriano.

O dunque ammettere il valore di quelle o negare anche il valore di questa: non c'è mezzo. Ed è ciò sì chiaro che i kantiani più conseguenti non riconoscono oggettività neppure all'intuizione: per essi la cognizione non tocca l'oggetto *reale,* non attinge altro che se stessa. Perciò appunto è chiamata *fede,* in quanto non pretende negare l'oggetto — se lo crea anzi o se lo foggia " attraverso gli schemi mentali „ cioè secondo le sue forme soggettive — ma non iscopre, non sa nulla della realtà oggettiva.

IV.

Quindi è facile intendere come la fede dei vecchi e dei nuovi kantiani si dica avere per oggetto ciò che è inconoscibile; ed è inconoscibile tutto ciò che esce dai limiti dell'esperienza e perciò è sbandito dalla *scienza,* o vogliasi dire dalla conoscenza; giacchè il costei valore tutto dipende dalla esperienza dell'oggetto, secondo i filosofi moderni dopo il Kant: dalla esperienza esterna dei sensi, secondo il positivismo materialista; dalla esperienza interna della coscienza, secondo il neo-positivismo e il neokantismo. Una fede siffatta è dunque meno di un'opinione qualsiasi; non è affermazione propria, nè vera adesione della mente, nè pure cognizione propriamente detta: è,

come dicono, uno " stato d'anima „ un sogno di poeta o d'illuso, e nulla più.

" Per usare il linguaggio kantiano — ascoltisi di nuovo Ausonio Franchi — la ragione sa che l'anima, il mondo e Dio non sono enti reali, *cose in sè*, ma *semplici idee*, a cui non corrisponde nessuna realtà oggettiva, e pure nei suoi pensamenti e nelle sue deliberazioni deve comportarsi *come se* (*als ob*, in carattere distinto anche nel testo) quelle fedi che non rappresentano alcun oggetto reale, s'avessero la massima realtà „.[1] È un'illusione insomma — e l'esempio è del Kant nella sua *Appendice alla critica trascendentale* — è un'illusione simile a quella che ci fa vedere gli oggetti dietro lo specchio. Sicchè bene interroga il kantista convertito, e noi con esso: che fede può mai esser quella? o non dovrebbe essere così finta la fede come è finto l'oggetto?

Ora è tale appunto la fede del modernismo filosofico, quella su cui egli stabilisce la dimostrazione di Dio e tutta la sua teologia fondamentale: fede che si vuole valevole come *fatto* sperimentale, non come dottrina.

Ma il modernismo teologico, pur convenendo in così fatta filosofia, vi ha trovato un riparo: ha trovato che que-

[1] *Ultima critica*, p. 68 s. Dal sacerdote cattolico, neokantista convertito, non discorda in ciò gran fatto il neokantista più ostinato e più bellicoso, il protestante Paulsen, come si può vedere da parecchi suoi articoli, — particolarmente da quello intitolato *Kant il filosofo del protestantesimo* — che recentemente furono voltati con uno stile da ostrogoto in italiano e pubblicati dai Bocca nella loro *Piccola biblioteca di scienze moderne*, col titolo molto scientifico *Contro il clericalismo* (Torino, 1907). Il clericalismo infatti è l'avversario più inesorabile della filosofia e della fede kantiana, secondo il Paulsen; e anche in questo gli consentono i modernisti, così feroci anticlericali. Cf. A. Pavissich S. I. *Il nemico d'Italia.* (Roma, *Civiltà Cattolica* 1907), specialmente il cap. VI sulla *quarta specie di anticlericalismo.*

sta fede si può conciliare benissimo, anzi è tutt'uno con la fede cattolica, con la fede soprannaturale e divina. E come? Con un ripiego semplicissimo: quello di ridurre anche la sua fede soprannaturale, di credente e di cattolico, ad un genere di esperienza interna, ad una intuizione della coscienza o del cuore, ad una emozione di *vita vissuta,* o simile senso interiore, secondo la varia e inesauribile loro dovizia di formule o di gergo *anti-intellettualista.* La quale esperienza tuttavia si dice succedere " in maniera che sfugge alla analisi „,[2] eppure essere di un ordine totalmente diverso e perciò lontana affatto da ogni incontro o possibile contrasto con quella di ordine scientifico; sicchè essa verrebbe a rendere assurda l'idea stessa di accordo o di contraddizione tra scienza e fede: tale sarebbe la fine — ci annunziano — del *concordismo.*

La soluzione è radicale, è spedita: non si può negare; ma, disgraziatamente, è anche la più malefica e la più incoerente nell'apparente sua facilità. E l'incoerenza, come osserva bene l'enciclica, balza fuori ad ogni tratto dall'esposizione stessa del modernista credente, e fin dal bel primo nell'opposizione in che egli si mette con se stesso, contrapponendo al filosofo, al dotto, allo scienziato il credente. Basterà una rapida sintesi delle teorie modernistiche su questi punti, per giudicarne.

V.

Noi abbiamo veduto che in forza del suo scetticismo si dica esso criticismo kantiano o agnosticismo spenceriano, — riaffermato l'uno e l'altro nelle varie risposte all'enciclica, quanto al punto sostanziale [2] — il modernista nega *di fatto*

[1] *Programma,* p. 106.

[2] Cf. *Programma,* l. c., p. 97, ecc. Diciamo ora solo della *sostanza,* di esso criticismo e agnosticismo; poichè i modernisti non

la oggettività della cognizione, e perciò nega la veracità stessa delle facoltà conoscitive che ammette, della ragione non meno che della coscienza, in quanto si riferiscono all'oggetto esteriore e ne affermano l'esistenza reale. Quindi anche, per ciò che riguarda la fede e l'oggettività del credere, come ben dichiara l'enciclica, il modernista, inquanto filosofo, non può nè si cura di affermare, molto meno dimostrare, se l'oggetto di essa fede, cioè la *realtà divina*, esista altrove fuorchè nell'animo del fedele. Ma in quanto credente, egli l'afferma come esistente in se stessa, mettendosi in contrasto col filosofo o, per usare il termine modernistico, " superandolo, oltrepassandolo „: per fondamento poi della sua asserzione assegna l'*esperienza individuale*, cioè una certa intuizione del cuore, che ingenera una sì profonda persuasione da vincere ogni altra persuasione o esperienza razionale.

E per meglio intendere ciò, è da ricordare come, secondo il modernista, l'uomo urtando al confine doppio da cui si trova limitato — il mondo esteriore e la coscienza interiore — s'imbatte di fronte a l'Inconoscibile, o come altri dicono con parola non meno vaga, l'Assoluto, sia che questo suppongasi al di fuori, quasi incarnato nel fenomeno, sia che dicasi interiore, profondato nelle latebre della *subcoscienza:* quindi una commozione, un sentimento, un " bisogno „. Questo inchiude o apprende la realtà del divino, e tuttavia (notisi bene) " non come *idea che si deve pensare, ma come realtà che si deve vivere* „: una " esperienza „ insomma emozionale, o come anche parlano, una coscienza (piuttosto un atto della coscienza), una intui-

potendo negare questo, vi sorvolano, esagerando in quel cambio le loro differenze, che sono meramente accidentali o secondarie, anzi, d'ordinario, meramente apparenti. Di che non ebbe sospetto Igino Petrone nel *Rinnovamento*, mostrando un'ignoranza della quistione, pari solo all'orgoglio con cui bistratta l'enciclica da lui totalmente fraintesa.

zione interna: con questa essi trovano per un " contatto diretto „ (il *contatto mistico* del romanziere) nell'*immanenza* la *trascendenza,* nell'*io* Iddio. Questa *esperienza* del divino è *fede* per il modernista credente, in quanto è sentimento e coscienza, o più esattamente si dovrebbe dire, atto o intuizione della coscienza: in quanto è atto del manifestarsi divino, o il divino stesso manifestantesi, è *rivelazione;* giacchè la rivelazione è " parte integrale della coscienza „. La communicazione poi della esperienza originale, fatta ad altri mercè la predicazione per mezzo di una formola intellettuale, diviene la *tradizione,* e ad essa va attribuita, per via della formola, una virtù rappresentativa non solo, ma anche suggestiva, atta a ravvivare e ingenerare il sentimento e la esperienza religiosa. Che se questa esperienza vive, è vera; perchè è vero ciò che vive: verità e vita sono una cosa.

Di che si vede tosto come anche per questo solo rispetto, secondo che nota l'enciclica, tornano vere quante religioni hanno vita. E quindi appare altresì, ciò che già fu dimostrato per altri capi di argomenti, come un tale modernismo — mentre tende *socialmente* a sottomettere le secolari dottrine della Chiesa all'*opinione corrente*, alle idee fuggevoli dei sistemi filosofici della moda — mira *individualmente* a sottomettere la verità oggettiva, filosofica e teologica, alla coscienza individuale, al privato sentimento; corre insomma ad un *soggettivismo* pienamente naturalistico, al quale non giunse mai il vecchio naturalismo dei liberali.

Segue a ciò la supposta separazione totale, assoluta, tra fede e scienza. Poichè quella riguarda un oggetto che questa ha per *inconoscibile,* cioè le cose divine. E anche quando l'oggetto è del mondo sensibile, poniamo fatto storico come la vita umana di Cristo, la fede lo trasforma e lo svisa, trasferendolo dal mondo sensibile al divino, non più considerandolo secondo la *realtà storica,* ma se-

condo quella indotta e, come dicono, *vissuta* dalla fede e per la fede: una specie insomma di apoteosi o divinizzazione del *fenomeno,* ossia fatto storico, separata perciò *in teoria* dalla scienza e dalla storia.

Ma *in realtà*, la supposta separazione si fa riuscire infine ad una vera subordinazione della fede alla scienza; giacchè nel dominio della scienza cade anche il fatto religioso, massimamente le " formole „ o i dogmi — anzi vi cade pure l'idea divina, se non la realtà di Dio (la quale è solo oggetto dell'*esperienza* di chi crede, esperienza sottratta alla scienza) — e di più il credente ha bisogno, per evitare un dualismo doloroso, di accordare la sua fede con la scienza. Quindi l'evoluzione religiosa segue e si accomoda alla evoluzione intellettuale e morale, siccome a lei subordinata. Nel che da capo si mostra un pretto naturalismo che finisce da ultimo ad un evoluzionismo radicale, come il simbolo-fideismo di Augusto Sabatier, di Giorgio Tyrrell, degli anonimi autori del *Programma dei modernisti.*

Tale è la sintesi della fede modernistica, in quanto risulta condannata dall'enciclica, cioè in una delle sue forme più risolutamente audaci: travolgimento intero delle dottrine cattoliche intorno al concetto di fede, e quindi di rivelazione, d' ispirazione, di tradizione: separazione o piuttosto opposizione tra fede e scienza, e infine una vera subordinazione della prima alla seconda, cioè una effettiva soppressione della fede stessa. La fede non più essenzialmente assenso della mente, o atto intellettuale, ma consenso di volontà, atto " emozionale „ : derivata non più da rivelazione divina, ma da un senso psicologico, ridotta all' intuizione, all'esperienza e coscienza interna: la rivelazione supposta parte integrale di questa esperienza stessa e sua espressione spontanea; la ispirazione un impulso a " formulare „ l'esperienza; la tradizione una trasmissione di esperienza; il dogma, formulazione pratica o provvisoria di esperienza; e brevemente, tutto è spiegato in ordine alle

esperienze interne, o come anche dicono, alle coscienze, individuale e collettiva, in questo nuovo *positivismo* che si vanta positivismo spirituale.

Di tutto questo sistema di fede nuova si possono ben antivedere di primo tratto le applicazioni necessarie e le conseguenze estreme rispetto alle relazioni della fede con la ragione e la scienza, rispetto al dogma, al rito, alla società ed autorità religiosa, alla Chiesa ed al Papa, a tutta la religione insomma; applicazioni e conseguenze così estreme che dalla stessa oggettiva e semplice esposizione, nonchè dalle dimostrazioni, appare anche troppo evidente ciò che ne afferma l'enciclica: assurdità filosofica, empietà teologica, ipocrisia pratica del sistema: " sintesi di tutte e eresie „; non professione di *fede,* ma d' *infedeltà.*

ARTICOLO SECONDO.

Dichiarazione e realtà degli errori del " modernista credente „.

Sommario. — I. Due contrarie opinioni intorno alla sintesi della fede modernista; falsità della prima che nega la realtà oggettiva, dimostrata dalle testimonianze dei capiscuola modernisti; la religione ridotta a sentimento o esperienza; suo primo oggetto, un *dato* confuso (l'inconoscibile); suo primo inizio il senso dell'assoluto, della subordinazione all'ordine, ecc. — II. Ufficio dell'intelligenza, disegnare in piccolo l'esperienza stessa con l'aiuto di *simboli* (*simbolismo*) per guida pratica di condotta (*prammatismo*). — III. Conseguenza di ciò, l'indole provvisoria di tutte le religioni, e professione di fede agnostica, anche rispetto a Dio «come *distinto* dai suoi effetti». — IV. Vana finzione di una doppia verità, l'una intellettuale, l'altra religiosa o pratica e quindi mutabile, conforme al *senso* religioso. — V. Gradi e varietà di questo senso o esperienza che per essi è fede cristiana. — VI. Esclusione del concetto cattolico, di assenso fondato su testimonio estrinseco, riducendo la fede a un intuito o esperienza sentimentale. — VII. Altre conclusioni contrarie al concetto di rivelazione, d'ispirazione, ecc. — VIII. « Chiave o criterio » per discernere l'elemento divino dall'umano nel dogma; la « fecondità religiosa », non la verità oggettiva. — IX. Applicazioni del criterio suddetto nelle relazioni tra scienza e fede. — X. Conclusione: non ha dunque esagerato l'enciclica.

I.

Intorno alla sintesi della fede propria del *modernista credente*, tracciata dall'enciclica e da noi abbozzata brevemente — poichè da essa dipendono tutti gli altri errori del modernismo teologico — conviene sommamente escludere due contrarie opinioni: l'una che ne attenua o nega

affatto la triste realtà; l'altra che ne rileva o esagera fuor di modo l'originaria novità.

È noto infatti — e già vi accennammo — non esservi mancate anime buone, piene di tenerezze per gli erranti, se non d'indulgenza per gli errori, le quali si dettero a credere che la sintesi della fede modernistica, tracciata dall'enciclica fosse puramente una *sintesi ideale,* e il credente in essa descritto un *ens rationis,* con qualche tenue fondamento *in re,* ben inteso, ma non esistente come tale in *natura rerum.* Altri, per contrario, stimarono le dottrine riprovate dall'enciclica così proprie dei modernisti, come fossero un parto originale del loro ingegno, col pregio almeno di una novità sottile, ingegnosa. Nè dell'una cosa nè dell'altra sarà, crediamo noi, potuto cadere in mente ai nostri lettori il sospetto: tante volte si è dovuto, in questi ultimi tempi segnatamente, riprovare per una parte cotesti falsi indirizzi dei modernisti con i loro assurdi principii, le loro vane illusioni, le loro tristi conseguenze; e per l'altra mostrarne la *vecchiaia cadente,* nelle remote e nelle prossime loro origini di filosofia e di teologia eterodossa.

Tuttavia ne aggiungeremo qui ancora qualche conferma: e da prima, quanto alla realtà della sintesi, la dimostreremo con le parole dei capi modernisti, considerandola insieme, sotto il rispetto filosofico, di cui il teologico è naturale continuazione.

Ora una sintesi piena della fede filosofica e teologica del modernista, anche troppo conforme a quella condannata dall'enciclica *Pascendi,* noi la troviamo, sino dal 1905, compendiata oscuramente, ma tanto più crudamente in un opuscolo di propaganda, e quasi di programma, da chi si propose di trattare della " psicologia „ della fede e della religione, ex-professo, lo pseudonimo italiano Sostene Gelli, amico intimo, anzi traduttore dello pseudonimo inglese Ernesto Engels e amici ambedue della nostra *Società nazio-*

nale di cultura. [1] Costui, o piuttosto il suo nebuloso maestro anglosassone, riduce la religione stessa, nonchè la fede, ad una sua esperienza di sentimenti d'attrazione e di ripulsione, ecc., " a cosa di sentimenti e di affetti „, quantunque non possa escludere affatto l' ingerenza secondaria di qualche elemento intellettivo. Nel che ha concorde la schiera dei contemporanei, pei quali, se vi ha ritorno alla religione ai nostri giorni, è anzi tutto in nome del sentimento, senza ingombro di " metafisica „ cioè di verità speculative, razionali o soprannaturali che sieno, essendo il " sentimento religioso il più primitivo e il più nudo dei sentimenti „. [2]

Ma il Gelli come caposcuola va più avanti, ricercando qual è l'elemento della nostra esperienza, al quale tali effetti si riferiscono, in altre parole, quale ne è l'oggetto. E risponde, lucidamente, così: " Non è un elemento che possa essere staccato a forza e messo o fuori o sopra al resto; ma uno che pervade ed unisce tutti gli altri; è il reale

[1] Dott. Sostene Gelli, *Psicologia della Religione* (« Piccola biblioteca della *Cultura Sociale*, pubblicata da R. Murri »). Roma, Società nazionale di cultura editrice, 1905. Noi ci riferiamo specialmente ai primi paragrafi: *sentimento* e *religione;* l'*assoluto* e *la conoscenza di esso*, ecc.; ma è da notare che la piena intelligenza delle teorie accennatevi suppone la conoscenza di tutto il sistema dello pseudonimo inglese, il quale sotto vari nomi non è altri che Giorgio Tyrrell. A questo sistema allude più volte senza dubbio l'enciclica, snebbiandone le tenebre che da troppo tempo ne occultavano a molti la reità, sì che tali dottrine, come l'opuscolo del Gelli, erano citate con lode anche in libri ascetici, che noi potremmo nominare.

[2] Cf. *Cultura Sociale*, 15 giugno 1905: « Forse mai come oggi si è provata altrettanta smania di liberarsi da ogni sussidio di metafisica religiosa per lasciar libera l' interna vista rimpetto all'eterno, all' infinito, a Dio... Richiamo a religione si ha e gagliardo e frequente, ma è prima dal sentimento che dalla ragione, dal sentimento religioso che è il più primitivo e nudo dei sentimenti ».

donde come e perchè di ogni essere e di ogni moto, in cui il nostro essere e il nostro moto non è che una frazione infinitesimale. Prima di essere tradotto in qualsiasi distinto concetto della mente intorno a Dio o a dii, questo *dato* giace come confuso nella nostra esperienza collettiva, *percepito insieme* con altre percezioni, ma non a parte, e — egualmente — può modificare nel senso di religiosità le nostre azioni senza dar luogo ad atti distinti di religione „. [1]

Le parole sono bene di colore oscuro; ma per chi non è nuovo al gergo modernistico, di non oscuro nè dubbio significato. E parimente non oscuro nè dubbio è l'arbitrario e lo assurdo che esse contengono: il distillato della *immanenza* che potrebbe essere benissimo immanenza panteistica.

Ma a noi basti qui notare quanto esse confermino, anche troppo, le parole dell'enciclica, segnatamente intorno alla spiegazione della religione per via d' immanenza vitale, e dell'oggetto di essa, l' *inconoscibile*, di cui i modernisti nel loro *Programma* hanno il coraggio di dire " che nessuno parla „. [2] Su questa teoria del " dato confuso nella esperienza collettiva e percepito così confusamente con altre percezioni „ — diciamolo di passaggio — è poi fondato il senso di certa religiosità e fede subcosciente o subliminale, attribuita anche all'ateo dichiarato; perchè

[1] *Psicologia della Religione*, p. 10 ss.

[2] *Il programma dei modernisti*, p. 113. — Si notino in particolare quelle parole dell'enciclica che della religione, come di ogni fenomeno vitale, *prima motio ex indigentia quapiam seu impulsione est repetenda: primordia vero, si de vita pressius loquamur, in motu quodam cordis qui sensus dicitur*, con quel che segue appresso: vi si troverà indicata la nebulosa teoria modernistica, qua sopra accennata, come, ad esempio, « in quel *sentimento*, appunto perchè egli è sentimento e non cognizione *(propriamente detta, secondo il modernista)*, Dio si presenta bensì all' uomo, ma in maniera così confusa che nulla o a mala pena si distingue dal soggetto credente ».

anche l'ateo dichiarato entra nella coscienza collettiva, nella quale " giace confuso „ il *dato* suddetto, che può modificare nel senso di religiosità le nostre azioni. [1]

" Noi — continua il modernista — possiamo chiamarlo il senso dell'assoluto, il senso del valore finale ed indipendente della verità, della bontà e della bellezza, separatamente da qualsiasi loro conseguenza o vantaggio. In ultima analisi ciò significa: senso della nostra subordinazione a un ordine e a un interesse generale „. [2] Fin qui non c'è panteista od ateo che non sia disposto ad accettare questa fede, [3] nè occorre mostrarne l'insussistenza e

[1] Chi non ricorda le parole del « Santo » a scusa inaspettata dell'ateo: « Uomini che credono di non credere in Dio e piegano il capo alla legge dell'universo possono passare avanti ai credenti nel regno dei cieli »? E questo non è dir poco. — Nè molto meglio parla un altro romanziere, e per giunta sacerdote (G. De Caesaris, *Verso la vita.* Con una lettera di A. Fogazzaro, Lanciano, 1907; cf. *Civ. Catt.*, 1907, vol. IV, p. 594-598): « Rendono testimonianza di Dio anche coloro, che, senza credere in lui, operano sempre e dovunque il bene: ubbidiscono ad una legge morale ». — Nelle quali parole non si dice solo che l'ateo può serbare ancora, o mostrare almeno, qualche resto di virtù o di moralità naturale per una felice incoerenza e per buona disposizione di natura, - il che volentieri ammettiamo - ma si presuppone e s'insinua che l'ateismo non sia un gran male, non sia contro una legge morale, legge prima e fondamento di ogni altra; i cui trasgressori perciò, e anche per ciò solo, non ubbidiscono alla legge dell'universo, molto meno « operano *sempre* e *dovunque* il bene ».

[2] *Psicologia* cit., p. 10, 11.

[3] Ecco, ad esempio, come parla il Paulsen, uno dei più fervidi kantiani di Germania: « Fichte... dichiarò per vero Dio l'ordine morale dell'universo... fede in Dio quella certezza morale che ogni azione veramente buona ha del suo successo, come della sua eterna realtà e importanza... E con questa fede si collega necessariamente la felicità ». Perchè chi ha una fede così fatta « crede che l'ordine morale dell'universo (*il Dio di Fichte*) sia legge assoluta della verità e vive nella certezza che solo il bene ha una reale esistenza; mentre tutto il rimanente non è per lui che una fallace par-

l'*apriorismo* sentimentale. Eppure in essa pone il modernista l'inizio o il fondamento della fede e della religione, anche soprannaturale; e questo per l'appunto giustamente gli rinfaccia l'enciclica. [1]

II.

Vero è che questo " senso „ può essere, come gli altri, coltivato e rafforzato con l'attendervi, o attenuato per disuso o per positiva violazione. Ma quanto più si vorrà fare intenso, e tanto più si dovrà ricorrere all'uso dell'intelligenza, " il cui ufficio è disegnarci in piccolo e con l'aiuto di simboli la vastità della nostra disordinata esperienza „. Così a servizio subordinato del senso e dopo il senso, cioè in grado affatto secondario, si ammette l'intelligenza, ma solo come disegnatrice in piccolo, di una " vastità „ di esperienza disordinata, e disegnatrice a norma dei suoi proprii schemi artificiali, o forme soggettive alla kantiana, a guisa di simboli onde foggiarsi, non già scoprire, la realtà.

venza. Questo è adunque Iddio: l'unità del bene col reale. Il concetto è però efficace solamente nella fede viva e operosa, non nelle definizioni teoriche. Ogni teoria è relativa ». *Contro il Clericalismo* (vers. di L. Guglielminotti, Torino. 1907), p. 108 s. Per questa fede viva che esclude come relativa ogni dottrina, il Paulsen soggiunge che il Fichte ebbe ragione di riferirsi alla sacra Scrittura e alla dottrina di Gesù Cristo; che egli « manifestò i suoi pensieri molto più chiaramente di Kant »; ma che solo per ragioni estrinseche « gli stessi pensieri di Kant passarono quasi inosservati, sebbene questi fosse molto meno religioso di Fichte » (ivi, p. 111). — Non troppo dissimile è la fede viva e operosa - nuda di ogni teoria anche dogmatica, perchè relativa - quella che piace ai modernisti, unanimi col Paulsen *contro il clericalismo*.

[1] « Est porro hic *sensus* quem modernistae fidei nomine appellant, estque illis religionis initium. Sed non hic philosophandi seu potius delirandi finis »...

A un'opera siffatta di " disegno in piccolo „ riducendosi tutto il lavorio della intelligenza, non si vede punto come possa dar luce al sentimento nè avere corrispondenza o riscontro con la vastità della nostra esperienza, la quale per giunta si suppone così disordinata e confusa. Tanto più, se si ritenga — ciò che è solenne al modernista odiatore dell'*epistemologia* scolastica — non darsi cioè nella cognizione intellettuale vera *oggettività,* ossia conformità del pensiero con la cosa pensata, nè perciò criterio alcuno di veracità, come altrove si è detto.

Ma — notisi di più — per qual fine si fa così disegnatrice " in piccolo „ la nostra intelligenza.

Risponde il modernista: " per la migliore guida della nostra condotta e per aumentare la naturale antiveggenza col potere di una più o meno scientifica e certa visione dell'assente o del distante. — Quindi - prosegue egli - il nostro senso dell'*assoluto* cerca di conoscersi traverso i simboli dell'intelligenza, e l'*assoluto* diviene un oggetto, il primo di tutti, del nostro sapere, ed ha un posto centrale e sovrano nei nostri schemi artificiali della realtà „.[1]

In questa conclusione, sebbene avvolta in una nebbia d'autunno londinese, ci balza innanzi tutta una serie di futili antilogìe e di assurdità intollerabili: *antiveggenza* naturale, che è aumentata dall'intelligenza, ma non è intelligenza; una visione dell'assente, del distante, e non del presente alla facoltà visiva o intuitiva, come vorrebbe la definizione di " visione „; un " senso „ che non conosce, mentre cerca di conoscersi, ecc.: da ultimo, per farla breve, la forma più arbitraria dell'ontologismo o piuttosto dello pseudo-misticismo protestantico, aggravata dal prammatismo e simbolismo dell'autore anglosassone, da cui ritrae tutto questo abbozzo della fede modernistica.[2]

[1] *Psicologia* cit., p. 11.

[2] Ivi, a p. 11. — Vedi a questo proposito tutto il passo dell'enciclica che spiega la parte data dal modernista filosofo all'in-

Tale forma di simbolismo mistico si scorge anche meglio dal passaggio repentino che dopo i tratti sopra citati il modernista fa dal senso dell'assoluto ai nostri concetti intorno a Dio, il quale sarebbe per l'appunto l'*assoluto* menzionato sopra, dandoli come simboli, " atti a guidare più o meno efficacemente la nostra condotta nel retto senso „; e paragonandoli ai nostri schemi della natura fisica. Con ciò li deprime senz'altro a creazioni soggettive e simboliche, secondo la nuova filosofia, benchè utili alla *pratica,* perciò buone e in questo solo senso (*prammatistico*) vere, " coordinando ed unificando un più grande campo d'esperienza possibile „:[1] insomma li fa mere ipotesi, che servono a spiegare l'esperienza. [2]

Sicchè infine tutta la loro verità, o piuttosto il loro valore, si confonde con la opportunità dell'ipotesi assunta o escogitata dal fisico: diremmo anzi con la pretta versatilità dell'*opportunismo* o dell'*utilitarismo*, che ora chiamano *umanesimo* o *prammatismo:* quindi verità mutabile

telletto: *Habet autem et ipse... suas in actu fidei partes... Mens illi sensui* (*religioso*) *adveniens, in eundem se inflectit, inque eo elaborat pictoris instar*, ecc.

[1] Ivi, p. 11 s.

[2] Questa idea, tutta kantiana, si accosta molto a quella espressa più chiaramente dallo SCHOPENHÀNER in *Neue Paralipomena*, di cui citiamo la recentissima traduzione italiana (Torino, 1908), che porta il titolo antifrastico *Morale e religione:* « Invece di considerare la verità delle religioni come una verità allegorica, si potrebbe considerarle (come nella teologia morale kantiana) quali ipotesi pratiche o schemi direttivi o regole sul tipo delle ipotesi fisiche della corrente elettrica nell'esplicazione del magnetismo, o degli atomi nella spiegazione delle proporzioni fisse nelle combinazioni chimiche ecc., ipotesi che noi ci guardiamo dallo stabilire come vere obiettivamente, ma delle quali pure ci serviamo per collegare i fenomeni; in quanto per ciò che riguarda il risultato e l'esperimento esse fanno presso di noi all'incirca il medesimo ufficio della verità stessa. Le religioni sono la stella polare dell'agire, il termine subiettivo in cui ha quiete il pensiero (p. 269).

e pieghevole, essendo un mero simbolo del vario atteggiarsi del sentimento religioso. In questo senso conchiude il Gelli, parlando della verità religiosa e della sua utilità *per la vita dei rapporti con l'assoluto:* " La vita è il criterio della verità „.[1]

Il lettore attento ravviserà bene espressa anche su questo punto la genesi della fede modernistica fatta dall'enciclica; e come perciò questa sia tutt'altro che esagerata o ideale. Da essa la conseguenza che tutte le religioni vive sono vere, sono buone tutte, perchè corrispondenti a qualche forma di sentimento, scende inesorabile, evidente.

III.

Nè i modernisti lo ignorano, benchè cerchino di dissimularla, oscillando per es., col Gelli, così: " Una religione od una teologia può come teoria essere incompleta od anche erronea, e pur tuttavia non essere affatto finzione arbitraria, in quanto come principio di operosità, come guida dell'anima alla sua eterna vita (*cioè alla suddetta vita dei rapporti con l'assoluto*) può contenere il vero, almeno in rapporto alle condizioni ed alle attitudini dell'anima „.[2] È vero che ciò si vuol detto delle " religioni imperfette „, non del Vangelo, " del quale ora non ci occupiamo „, dice il modernista; ma egli ha tosto cura di soggiungere per ogni buon intenditore: " quel che è solo una fase pas-

[1] Si raffrontino anche qui le parole stesse nell'enciclica: « *vivere autem modernistis argumentum veritatis est: veritatem enim et vitam promiscue habent. Ex quo inferre denuo licebit: religiones omnes quotquot extant, veras esse, nam secus nec viverent* ». — Su questo concetto modernistico di *verità* vedi S. De Tonquedec, *La notion de verité dans la « Philosophie nouvelle »*. Paris, 1908.

[2] Ivi, p. 12.

seggera può apparirci come una lunga e quasi interminabile durata „.

Il che insinua per l'appunto l'indole provvisoria, relativa e mutabile della legge evangelica avviata verso una forma più alta di religiosità, come già il giudaismo verso il cristianesimo, secondo la dottrina dello pseudonimo inglese, noto eterodosso, di cui l'italiano è qui più guardingo pedissequo e traduttore.

In ogni caso, tuttavia, resterà costante, giusta la conclusione modernistica, che " Dio come *distinto* (*il corsivo è anche qui del Gelli*) dai suoi effetti ed attributi intelligibili, non può esserci presentato con nozioni semplici o complesse, le quali abbiano maggior valore che di verità pratiche ed equivalenti: egli appartiene in tal modo a quell'ordine di fatti o di cose, con le quali la volontà è in rapporto diretto, a quello che vien chiamato il mondo dei valori della volontà, al mondo della storia e della vita, non della scienza „:[1] ecco tutto.

È inutile fermarci a dichiarare che è questa una professione di fede agnostica, la quale potrebbe conciliarsi bene con qualsiasi forma di religione, anzi pure con la negazione della personalità divina o della divina infinità, con una sorte di panteismo o di ateismo, come altri di questa scuola, con un passo più avanti, ha già tentato. E siffatta professione è quella che severamente, ma non infondatamente, espone e biasima in più luoghi l'enciclica, anche in ciò dunque ben altro che ideale.

IV.

Nè vi fa riparo l'opposizione supposta qui dal modernista credente, e accennata anche dal Gelli muriano discepolo dell'Engels inglese, cioè di Giorgio Tyrrell, tra

[1] Ivi, p. 14.

il valore della volontà, o il mondo della vita, e quello della scienza. Questa opposizione, che ritornerà spesso a proposito di dogmi, si fonda nella finzione di una doppia verità, o più propriamente, doppio valore, come dicono; religioso l'uno e pratico, l'altro intellettuale e speculativo: questo relativo e variabile, quello assoluto e immutabile. Perchè lo speculativo appartiene al mondo delle apparenze, dei " fenomeni „, è collegato a un fatto storico, o ad una concezione scientifica o filosofica; perciò di ordine intellettuale; l'altro, il religioso, appartiene al mondo delle volontà, è indipendente da fatti o concezioni determinate, quindi d'ordine pratico: il valore religioso sarebbe la verità spirituale; l'intellettivo la verità letterale. Così nel domma della Risurrezione, verità letterale direbbesi il fatto in sè considerato; verità spirituale la glorificazione e sopravvivenza mistica del Maestro nei suoi fedeli.

Pur troppo siffatta distinzione è un assurdo, è conseguenza pessima della peggiore ignoranza o falsa interpretazione dell'analogia che interviene in ogni nostra cognizione di cose divine. Essa, mentre scinde in due la verità dogmatica, la stravolge non solo, ma la distrugge. Ed è chiaro che, quando sia ammessa, dovrà stendersi a tutti i dogmi, anche a quello della personalità divina, peggio di quanto abbia fatto il noto Le Roy di questa scuola, lasciando ai dogmi nulla più che l'attitudine (*valore religioso*) a dirigere l'azione, a nutrire la pietà, indipendentemente dalla verità o falsità dei fatti storici o delle nozioni filosofiche implicate nel dogma: il che è manifestamente — ripetiamolo pure — distruzione del cristianesimo, anzi di ogni religione positiva; avviamento all'ateismo.

Tuttavia il modernista, passando a considerare " l'assoluto nel mondo della volontà „ — fra molte enormezze su cui ora non possiamo indugiare — confessa almeno che noi " non possiamo giammai smarrire il convincimento del carattere assoluto ed imperativo di questi rapporti di vo-

lontà nè dubitare del nostro dovere di consentire con gli uomini di buona volontà „ e soggiunge che " questo carattere imperativo dell'assoluto non è altro che la forza di quella suprema eterna, indeclinabile volontà che noi chiamiamo Dio „.

Ma, lasciando stare la improprietà dei termini, ond' egli falsa ciò che è di vero nel suo concetto, [1] il modernista trascorre da ciò all'assurda conclusione che in un certo senso si potrebbe vivere religiosamente, senza alcun definito e separato atto di religione, interna od esterna, solo con l'obbedire alla coscienza e seguire il *senso* interiore della volontà assoluta. Ciò è un dire che si può vivere religiosamente senza religione alcuna; perchè, com'egli stesso concede, la religione comincia solo quando questa volontà che pervade e governa tutto, è concepita separatamente al di fuori e al di sopra delle altre (volontà) [2] cioè quando Dio è conosciuto come *distinto* dai suoi effetti. Ora un tale riconoscimento è, del resto, il primo e più indubitabile dei nostri doveri, nè può dirsi " obbedire alla coscienza „ chi non ne segue questo dettame, che è il più fondamentale.

V.

Eppure, stando al modernismo teologico, senza questo c'è fede: precede il *senso* o l'esperienza di un " dato confuso nella esperienza collettiva percepito insieme con altre percezioni, ed è fede. Segue il *senso* o la persuasione che

[1] Il carattere assoluto ed imperativo, nell'antecedente, diviene nel conseguente « carattere imperativo dell'assoluto »; e questo, che in termini più chiari e più esatti dovrebbe essere il dettame della legge naturale, diviene « la forza » della volontà stessa di Dio, la legge eterna. — Povera logica!

[2] *Psicologia della religione*, p. 19.

sopra il mondo della materia — fenomenico — si dà un altro mondo ben più reale, quello delle volontà, come lo chiamano; ed è fede. Succede il *senso* della nostra relazione con queste altre volontà, ed è fede iniziale esso pure: anzi in questa relazione *sentita,* dice il Gelli, consiste la vita e l'interno essere spirituale nostro; il che è tutto dire, ma sa bene di panteistico. Infine viene il *senso* della volontà assoluta, o come anche dicono il senso dell'infinito, del divino, e via, con attenzione a non nominare il nome di Dio *invano.*

Perciò questo sentimento molteplice di fede non vuole essere nè senso morale, nè senso estetico, nè senso esterno sperimentale o scientifico, ma un senso interno *sui generis.* Per esso alfine entriamo in contatto immediato con Dio e prendiamo conoscenza della sua esistenza, come della nostra propria, e ciò con atto intuitivo " emozionale „ della coscienza. Questo atto ultimo, congiunto però all' " interessamento della coscienza che vibra all'unisono e fa centro della sua vita le realtà superiori „ più propriamente i modernisti chiamano *fede.*

Nè intendono essi solo una tale fede filosofica alla kantiana, della quale abbiamo detto più addietro; ma teologicamente, un vero inizio, o piuttosto essenza, di fede soprannaturale e divina. Perocchè questo sentimento dell'infinito o dell'assoluto diviene a grado a grado per l'anima esperienza o presentimento del cristianesimo, cui l'anima in tutte le sue potenze, aspirazioni, esigenze o " bisogni „ come dicono, *postula* necessariamente. Sicchè il cristianesimo può dirsi, in un senso, immanente all'anima, come è immanente il sentimento religioso, non essendo altro che svolgimento di esso, come tutte le religioni sono " semplici esplicazioni dell'anzidetto sentimento „ secondo l'effato modernistico ricordato dall'enciclica; insomma il deismo è " cristianesimo in germe „ e il cristianesimo è " deismo svolto o evoluto „ mentre esso pure

a sua volta si avvia verso una " forma superiore di religiosità „ che ora solo in germe contiene. Tale è in sostanza e spoglia delle sue astrattezze la teoria modernistica, per es. del Gelli e di altri suoi franchi discepoli, intorno a " sistemi religiosi e religioni positive „.

Quindi si fa evidente, anche per questo capo, come siffatta teoria, filosofica e teologica insieme, corrisponda per l'appunto alla sintesi che ne dà l'enciclica, a proposito del modernista filosofo prima e poi credente, massime in ciò che spetta ad uno dei capi di maggior rilievo nella dottrina dei modernisti, all' origine, cioè, e alla natura di fede, di religione, di dogma. Essa ne giustifica fin troppo la severa sentenza: " Infinito cumulo di sofismi che abbatte e distrugge ogni religione!... Oh veramente ciechi e conduttori di ciechi che vaneggiano fino al segno di pervertire l'eterno concetto di verità e il genuino sentimento religioso!... Essi, da parte loro, messa fra i ciarpami la vecchia teologia, si adoperano di porne in voga una nuova, tutta ligia ai deliramenti dei filosofi „.

VI.

Quindi s'intende pure, come anche parlando della fede soprannaturale, i modernisti, quali il Gelli - Engels - Tyrrell e simili maestri, non accennino mai, se non escludono positivamente, il concetto cattolico, di assenso fondato sopra il testimonio estrinseco; ma la definiscano sempre in ordine a un senso, ad un intuito, ad una esperienza interna. Così nella famosa *Lettera confidenziale*, [1] che tutti i modernisti conoscono, massime gli italiani, la fede vien definita in forme varie e vaporose, ma non mai con nozione netta e cattolica.

[1] Cf. p. 25, 26, 35 e altrove.

Ora fede è " un atto per cui facciamo sostanza della sostanza nostra un mondo di esperienze... tanto indeterminato da potersi definire un sogno di poeta, una visione di profeta e non più „: ora è " una visione di Dio, non a faccia a faccia, ma nella creatura come in uno specchio fosco „; ad ogni modo " visione nostra, e non credenza suggerita da parole altrui „ (*che è sentenza ereticale, siccome contradditoria alla definizione del Vaticano*). E più sotto " è un correttivo del ragionamento, come questo lo è della sensazione immediata „; indi cessando di essere un atto o anche un abito, diviene " una facoltà rudimentale che ci fa communicare con un mondo trascendente „. E con tutto ciò è sempre una visione, che " si chiama soprannaturale perchè non dipende dall'arbitrio nostro „; e ancora " visione trascendente della quale partecipano i veri membri della Chiesa unica e invisibile „; e infine anche " un cotale entrare a parte della visione divina, un levarsi sopra i confini delle facoltà intellettuali umane per una comprensione meno chiara ma più vasta, ma sovrumana della suprema Realtà „. — Ibrido mescuglio di misticismo e di naturalismo razionalistico! Con questo si vuole infine escludere dalla fede ogni qualsiasi concezione intellettuale, nonchè l'adesione della mente ad una verità, in quanto comunicata divinamente, cioè rivelata.

Non parliamo poi di altre definizioni così mistiche venuteci di Francia, come quelle di L. Laberthonnière, al quale la fede, per es., è " un atto per cui l'uomo si apre a Dio per essere e vivere realmente ed eternamente in lui „; è un " appoggiare il proprio essere al suo per trovarvi salute; [1] è un " farsi Dio in qualche modo „ e simili. Nelle

[1] *Le Réalisme chrétien*, p. 98, 123, ecc. Cf. *Essais de philosophie religieuse*, p. 67, p. 74 ss. e altrove. Di quest'ultima opera, proibita come la prima, uscì poco dopo il decreto della S. Congregazione dell'Indice, una traduzione italiana « autorizzata », senza nome di traduttore, dall'editore Remo Sandron, 1907.

quali definizioni — applicabili, se mai, del pari alle altre due virtù teologali e anche alla virtù della religione in genere — quel poco barlume di vero, che cela l'errore, appare avvolto e travisato nella caligine del misticismo sentimentale e pietista.

Nè pure ci fermeremo di più alle nozioni fluttuanti dei modernisti anonimi nel loro *Programma,* per cui " l'adesione alle realtà soprasensibili... è il prodotto di una interna esperienza „ - esperienza religiosa che " esce appunto dall'interessamento della coscienza e dalla vibrazione dell'essere morale all'unisono con la parola del divino „. — Cara definizione che ricorda quella del *diaframma* della coscienza vibrante all'unisono con la coscienza contemporanea! — Molto meno recheremo il concetto del romanziere, per cui la fede divina è assimilata ad una forza speciale diffusa nella natura come tante altre; [1] o le nozioni del pari strane ed eterodosse sparse in altri libri e periodici modernisti morti o moribondi, e massime nel *Rinnovamento,* il quale sembra aspirare al non invidiabile vanto di *rinnovarle* tutte, coteste vecchie aberrazioni dell'infedeltà e dell'eresia.

Solo vogliamo far notare come i modernisti, rinnovando siffatte vecchie aberrazioni, le aggravino, nonchè sminuirle, con l'insistere nella pretensione di ridurre primieramente la fede ad un intuito di ordine sentimentale, alla coscienza od *esperienza* interna di una " emozione „. Perchè da questo esce stravolta la ragione o essenza dell'*atto*, che è assenso intellettuale certo, ma oscuro; dell'*oggetto*, che è verità esteriore rivelata, non intuita; del *motivo,* che è testimonio estrinseco, o autorità di Dio rivelante, non visione o sensazione intima della coscienza; brevemente, ne va stravolto

[1] « La forza della fede è nel mondo di Dio, dappertutto e sempre, come la forza dello spavento che fa tremare e cadere. È una forza nell'anima come le forze che sono nell'acqua e nel fuoco... Dio ha disposto nel mondo questa gran forza ». Così « Il Santo » p. 219.

tutto quello che concorre all'essenza della virtù soprannaturale, sia come atto, sia come abito di fede divina. Ora ciò è appunto la negazione di ogni cristianesimo storico, anzi di ogni religione positiva.

VII.

Così da ciò, come già accennammo, è necessario altresì che esca alterato il concetto di *rivelazione,* la quale diviene cosa tutta individuale, partecipata immediatamente alla coscienza di ognuno, nè già quale comunicazione o manifestazione di verità, ma sì eccitazione del senso religioso, quindi appartenente, come dicono i modernisti " alla categoria delle impressioni piuttosto che delle espressioni „. E parimente ne esce stravolto - insieme col concetto di rivelazione ridotta a un moto religioso - anche il concetto d'ispirazione, di tradizione, di dogma, di teologia. E neppure in ciò credasi che l'alterazione rimproverata dall'enciclica ai modernisti, sia una conclusione tratta dai loro principii logicamente, se si vuole, ma da essi, che sprezzano la logica, non antiveduta nè voluta espressamente. Anzi il Gelli insegnava riciso, già parecchi anni prima dell'enciclica, che " a ciascuno di noi è largita di quando in quando una certa misura di *rivelazione* „; che " da questa rivelazione sgorga come naturale conseguenza il desiderio e lo sforzo di una nuova forma d'espressione (*dogma*) che può essere chiamato *ispirazione* „; anzi, più avanti, che " anche alle più povere costruzioni religiose primitive non manca una qualche *ispirazione,* quantunque il mito o la leggenda o la teoria scientifica che servì come mezzo alla manifestazione divina, sia rozzamente umana e puerile „. E qui il modernista reca l'esempio stesso che reca l'enciclica a simile proposito; " Su questo canevaccio — egli dice — (*quello cioè del mito o leggenda,* ecc.) Dio dipinge la sua immagine di età in età, toccando e ritoccando... e sono

questi ritocchi che costituiscono l'elemento inspirato di ogni manifestazione profetica e ci rivelano il divino „. [1]

Con ciò si conferma che tutte le religioni sono buone, divine, rivelate: sebbene " come teologia „ sieno " frutto di uno sforzo puramente umano, come l'etica e la logica „ o per dirla più spiegatamente, " un tentativo che l'intelletto fa per sistemare un determinato elemento della nostra vita multiforme, per costruire una teoria di esso e quindi dedurne regole pratiche per la nostra condotta „; una creazione cioè affatto soggettiva e meramente utilitaria, come dicemmo sopra, o *prammatistica.* [2]

[1] *Psicologia*, p. 24 s. — Si confrontino queste aberrazioni del Gelli murriano (cioè anglosassone) con quelle di Giorgio Tyrrell, suo intimo, che scrive alfine sotto il proprio nome nel *Rinnovamento* (luglio-agosto 1907... *Per la sincerità*): « Lo studio dell'antropologia ci vieta di affermare... che Dio non si riveli progressivamente, nella vita morale e sociale di ogni anima, quantunque soprattutto in quella di Cristo, nella vita di tutte le religioni, singolarmente e collettivamente, quantunque soprattutto nella vita del Cristianesimo... Così la religiosità del futuro dovrà essere il regolare prodotto delle religioni del passato, la continuazione e diffusione dello stesso processo ». E poco avanti egli si dichiara nel senso stesso, affatto naturalistico e distruttivo di ogni genuina rivelazione, quantunque in termini sempre vaghi e nebulosi: « La religiosità del futuro sarà il risultato della riflessione induttiva sulle forme passate e presenti della religione, di un esame di esse in quanto sono ispirate dalla Luce di Verità che illumina ogni uomo veniente in questo mondo, e in quanto rappresentano ognuno in modo speciale, lo sforzo del Divino Spirito di rendersi intelligibile nell'uomo, in armonia con gli altri gradi del suo sviluppo morale, mentale e sociale »... E tanto può bastare!

[2] Ivi, p. 21, 22. — Il Gelli murriano, come il Tyrrell, qui giunge a dire, fondato su la doppia verità, speculativa e pratica, ch'egli distingue nella religione: « Si può immaginare una religione praticamente utile e speculativamente falsa. Più ancora, essa potrebbe essere speculativamente vera e praticamente falsa per anime moralmente e mentalmente immature: per esse quel che è falso in teoria può essere più sovente vero per gli effetti pratici ».

VIII.

Vero è che il modernista non nega espressamente ogni elemento divino nel dogma; anzi ci dà tosto in mano una " chiave o criterio „ per discernere l'elemento divino dall'umano. Ma siffatto criterio o saggio di valore, come egli pure lo chiama, non è altro che " la fecondità religiosa „ , cioè " l'attitudine a sviluppare la nostra vita religiosa „.

E conforme a questo criterio, egli ci sfida a prendere una qualsiasi di quelle definizioni nelle quali, secondo lui, di tempo in tempo il senso religioso si è espresso e fissato nei momenti critici, e ci assicura che l'ultima ragione di essa definizione troveremo " nella sollecitudine di mettere in salvo l'unione personale fra Dio e l'anima „; che tutto il resto dipende da questo; che la metafisica, la scienza, la storia o qualunque altro ramo del sapere non ha che fare direttamente con la orientazione della nostra volontà verso Dio, che perciò le dottrine intorno a Dio e alla creazione, a Cristo e alla redenzione, allo spirito e alla santificazione, i fatti della prima vita di Cristo (*la storia evangelica*) e della storia ebraica, tutte queste cose sono state oggetto di definizione non per se stesse, nè per i progressi del sapere, ma nell'interesse della volontà; che è quanto dire, *speculativamente* parlando, non hanno necessariamente realtà oggettiva, ma soggettiva, non verità assoluta, ma relativa, ipotetica, provvisoria. Sicchè, soggiunge immediatamente il modernista, " se questi interessi (*di volontà*) potessero per ipotesi essere salvaguardati per altra via, tutto ciò perderebbe valore „: perderebbero cioè valore le dottrine tutte definite dalla Chiesa, fino alle verità più fondamentali dello spiritualismo e deismo cristiano.

Così parla lo pseudonimo Sostene Gelli nella sua *Psicologia,* [1] facendo eco ad un altro pseudonimo d'oltre Manica, Ernesto Engels, cioè a Giorgio Tyrrell; e ognuno vede come anche il Gelli murriano, correndo sui passi dell'inglese, fosse entrato assai innanzi nella professione di quel prammatismo agnostico, da noi altrove spiegato distesamente. [2]

A siffatto errore, o piuttosto cumulo di errori, si riferisce anche qui - in connessione al *relativismo* della verità e all'*evoluzionismo* del dogma - quello che l'enciclica meritamente annovera fra i capisaldi della loro dottrina, tratto dal principio dell'immanenza vitale: " che le *formole* cioè *religiose,* perchè tali siano in verità e non mere speculazioni dell'intelletto, è mestieri che siano vitali e che vivano della stessa vita del *sentimento religioso.* Il che non è da intendersi quasi che tali formole, specie se puramente immaginative, sieno state costruite a bella posta pel sentimento religioso; giacchè poco monta della loro origine, come altresì del loro numero e della loro qualità; ma così, che le stesse, fatte se occorre all'uopo delle modificazioni, vengano vitalmente assimilate dal sentimento religioso. E per dirlo in altri termini, fa di mestieri che la *formola primitiva* sia accettata e sancita dal cuore, e che il conseguente lavorío per la formazione delle *formole secondarie,* sia fatto sotto la direzione del cuore. Di qui procede che siffatte formole, perchè siano vitali, debbono essere e mantenersi adatte tanto alla fede, quanto al credente. Laonde, se per una ragione qualsiasi cotale adattamento

[1] *Psicologia della religione,* p. 25-26.

[2] Cf. *Civ. Catt.,* quad. 1368 (15 giugno 1907): *Domma e critica di E. Le Roy.* In questo rapido articolo non abbiamo inteso dare la confutazione, già fatta da altri, ma l'esposizione della proposta baldanzosa del Le Roy, da alcuni lodata, da altri svisata, dai più ignorata in Italia, prima della condanna. Del resto l'esposizione stessa è più che bastevole confutazione.

venga meno, perdono elle il primitivo significato e vogliono essere cambiate... Perciò pure criticano con somma audacia la Chiesa, accusandola di camminar fuor di strada, nè saper distinguere fra il senso materiale delle formole e il loro significato religioso e morale „.

Fin qui l'enciclica, e questa esposizione è poi confermata e chiarita da ciò che soggiunge più sotto, intorno alla teologia del modernismo, a proposito di germi di fede, della loro origine e natura, notandosi altresì come " dal dogma son da distinguersi accuratamente le speculazioni teologiche „, giovevoli forse, fra le altre cose, " per preparar la materia di un dogma futuro „.

IX.

Ciò posto — non essendovi più luogo a verità oggettiva, ossia corrispondenza di dogma rivelato con la realtà, ma solo a conformità della formula con una disposizione o esperienza soggettiva (*verità dell'esperienza,* detta valore religioso) — è facile a intendere in che senso l'organo più *sincero* del modernismo potesse, prima dell'enciclica, assicurare che in molti casi perdita della fede è piuttosto perdita dell'ortodossia teologica, in altri effetto di confusione tra la fede e la sua formulazione teologica. Quindi pure egli poteva affermare da una parte la supremazia della fede sopra la ragione per rispetto alla verità religiosa, fino a volere comandato all'uomo di rimaner fermo nella verità dell'esperienza religiosa, non ostante la impossibilità di esprimerla o la contraddizione della espressione, o formula dogmatica, della fede con l'intelletto e le sue cognizioni. [1] Ma per altra parte egli negava questa

[1] G. Tyrrell, *Per la sincerità*, nel *Rinnovamento* (luglio-agosto 1907), pag. 9-10.

supremazia, sostenendo che la causa della religione non potrebbe essere difesa dai suoi rappresentanti ufficiali, ecc.; ma " dal metodo scientifico... dalla scienza nel vasto senso di una filosofia fondata e controllata da esperienze interne di ogni genere „.[1]

Ora siffatta incoerenza, sebbene tanto in sè assurda, è logica nel sistema del modernismo e perciò argomento dell'assurdità di esso, giacchè *ex absurdo sequitur quodlibet*. Ed è questo appunto l' ultimo capo di errori su cui più vivamente insiste l'enciclica, a proposito del modernista credente, mostrandone la gravissima e insanabile incoerenza della dottrina, nel punto delle relazioni fra la scienza e la fede.

Indi sgorgano molte altre incoerenze, che l'enciclica enumera in parte e che dimostrano anche troppo ad evidenza, insieme con la contraddizione teoretica, la contraddizione pratica del sistema, cioè una sorte di ipocrisia più che mai simile a quella degli averroisti medievali del secolo XIII, e di certi umanisti increduli del secolo XV, i quali professavano potersi negare da filosofo ciò che da credente si afferma, ossia tenersi come vero per iscienza ciò che per fede si crede falso, e all'incontro:[2] contraddizione teoretica e ipo-

[1] Ivi, p. 9 s.

[2] Le energiche parole dell'enciclica anche qui fanno eco alla definizione del Vaticano, ma più espressamente ancora a quella tanto più antica del Lateranense contro l'errore simile degli averroisti e degli umanisti, quali il Pomponazio e la sua scuola (cf. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 621; ed. 10ª (di CL. BANNWART S. I.), n. 738: « Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam OMNINO FALSAM esse definimus; et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus; omnesque huiusmodi erroris assertionibus inhaerentes, veluti damnatissimas haereses seminantes, per omnia ut detestabiles et abominabiles HAERETICOS, INFIDELES, catholicam fidem labefactantes, vitandos et puniendos fore decernimus ». La ragione e la definizione fu ripetuta dal Vaticano, al cap. 4 *de fide et ratione*. Cf. DENZINGER, nn. 1635, 1646; ed. 10ª (del BANNWART, 1908), nn. 1786, 1787.

crisia pratica tanto più detestabile nei modernisti, quanto più essi hanno piena sempre la bocca di scienza, di coscienza, di esperienza religiosa, di *sincerità*.

X.

Non ha dunque esagerato l'enciclica: ha semplicemente smascherato l'errore. Non ha colorito il pericolo: l'ha svelato nella sua nuda realtà, squarciando il fitto velame che vi aveva addensato intorno la mala fede degli uni, la inesperienza, la leggerezza, la semplicità degli altri, abbagliati da una *vanità che par persona.*

A questi e a quelli perciò ben si convengono le esclamazioni dell'enciclica: — Oh! veramente *ciechi* e *conduttori di ciechi,* che gonfi del superbo nome di scienza, inneggiano fino al segno di pervertire l'eterno concetto di verità e il genuino sentimento religioso, spacciando " un nuovo sistema col quale tratti da una sfrontata e sfrenata smania di novità, non cercano la verità ove certamente si trova; e disprezzate le sante ed apostoliche tradizioni, si attaccano a dottrine vuote, futili, incerte, riprovate dalla Chiesa, e con esse, uomini stoltissimi, si credono di puntellare e sostenere la stessa verità „. — Le quali parole, tratte dall'enciclica di Gregorio XVI, a condanna del Lamennais (1834), pur troppo si avverano nei modernisti, che, ne rinnovano, aggravandoli, gli errori — come lo scetticismo, la distinzione dell'intuizione intellettuale dalla cognizione razionale e simili. Nè con minore verità si applicano, appresso, quelle altre ben più antiche di Gregorio IX (1228), a certi teologi parigini: " Alcuni fra voi, gonfi come otri dello spirito di vanità, si sforzano di valicare i termini segnati dai Padri „.

A conferma di questa severa, ma giusta parola del Padre e Maestro dei fedeli, noi abbiamo qui abbondato in

citazioni modernistiche, vincendo il tedio nostro e affrontando quello dei nostri lettori. Così esse da sè mostrarono quanto sia pur troppo reale la sintesi della fede del modernismo, fatta dall'enciclica, e quanto con quella, come si esprime l'enciclica medesima, " siamo lontani dagli insegnamenti cattolici „ e per contrario vicini ai *vaneggiamenti* dei vecchi filosofi scredenti.

Le vecchie origini infatti degli errori del modernista, e segnatamente del modernista credente, sono cosa omai ridetta e indubitata. Ma non sarà inutile ritornarvi sopra, brevemente, per chiarire infine nuovamente l'opposizione della fede modernistica con la ragione umana e con la fede cristiana.

ARTICOLO TERZO.

" Vecchiaia cadente „ del sistema di fede del " modernista credente „.

Sommario. — I. Accusa di « vecchiaia cadente » mossa dal modernista contro la dottrina della Chiesa; suoi futili presupposti di errori filosofici e storici; ritorsione manifesta dell'accusa contro il modernismo nelle sue attinenze con lo gnosticismo e lo pseudomisticismo antico. — II. Concetto di fede sperimentale, giustificante e salvifica; frutto di falso misticismo in Lutero; sua opposizione alla fede e alla religione di autorità; dualismo della fede luterana, rimproverato dall'Harnack. — III. Esagerazione crescente dell'elemento mistico nella fede; pietismo e suo *indifferentismo* dogmatico, fonte di indifferentismo scettico e di agnosticismo religioso; onde il pullulare, da sètte mistiche del protestantesimo, sètte filosofiche d'incredulità. — IV. Concetto di fede del Kant, uscito dal *pietismo;* autonomia della ragione, anti-dogmatismo e anti-intellettualismo e volontarismo; onde necessità della « fede morale », che viene solo dal cuore. — V. Fede sentimentale dei successori del Kant, particolarmente dello Schleiermacher, fino al Ritschl e all'Harnack. — VI. Vane prove per conciliare questa fede col cristianesimo; la prova del *neo-kantismo*, più conforme a quella del modernismo condannato dall'enciclica; fallimento dell'uno e dell'altro, riconosciuto in Germania. — VII. Strana diffusione di questi vecchi errori in Francia e in Inghilterra, ultimamente in Italia.

I.

Il modernismo nelle varie sue fasi o metamorfosi — dalla volubile leggerezza del romanzo di moda all'affettato sussiego delle *critiche di idee e di fatti,* degli *studi religiosi,* delle psicologie della fede e simili — non ha contro la Chiesa e le sue dottrine rimprovero più frequente

e più sprezzante che quello di una pretesa vecchiaia, di una *vecchiaia cadente.*

In siffatto rimprovero si cela tutto un sistema di futili presupposti, che falsano ben anche il concetto stesso di verità con le insipienze del relativismo, dell'evoluzionismo, del soggettivismo e via: si presume cioè che la verità non abbia altrimenti valore assoluto, ma meramente relativo al soggetto conoscente, quindi sia con esso cosa mutabile e provvisoria, sottoposta a evoluzioni incessanti, che in queste stia la sua vita, e come la vita è criterio di verità, così la evoluzione sia criterio di vita; sicchè non potrebbe la verità avere il torto, mai, di essere antica, nè fissa o *statica,* come essi dicono. Ma su questi presupposti — *apriorismi* incoerenti e risibili del modernismo che rifugge dall'apriorismo — non vogliamo ora insistere.

Ve n'è un altro, più facile a intendersi, ed è la ingenua illusione del modernismo di credersi — perchè in quest' alba di secolo si è svegliato più ciarliero e più chiassoso — credersi giovine e moderno più che di nome: esso ignora o chiude gli occhi sopra quella vera e propria vecchiaia, che le sue lontane origini e antiche disdette e trionfi effimeri e mille svariate vicende dell' errore, tutte di un passato prossimo o remoto, concorrono a mostrare decrepita, quale appare del resto dalla sua stessa garrula vanità.

Sarebbe utile e curioso, come vi abbiamo fatto allusione altre volte, così ora farvi sopra uno studio lungo e minuto. Con questo - ne siamo certi - si metterebbe sempre più in chiaro dove la stretta affinità, dove la intima dipendenza, dove la simpatia segreta degli errori, che nati dalla defettibilità e dall'orgoglio del pensiero umano, non hanno spesso di nuovo altro che la veste e il nome. Utile e curioso vedere, quanto i sogni filosofici, teologici e critici di una pretesa " cultura „ moderna abbiano riscontro, se non attinenza, con quelli della vecchia " gnosi „ ; come il

nuovo *agnosticismo* si tocchi — così avviene degli estremi — con lo gnosticismo antico; e come il misticismo antico si incontri, e non solo nelle nubi o nel frasario, con un misticismo nuovo che cade nel fango. Più utile ancora e più importante sarebbe - segnatamente per ciò che riguarda il concetto modernistico della fede e della religione sperimentale o " emozionale „ - ricercarne il fondamento antico; e da prima remotamente nella pretensione della falsa mistica, di aspirare al contatto immediato " emozionale „ o sensibile, come ad una unione intima e reale, con la divinità; indi più prossimamente nel concetto protestantico, massime del libero esame, che è individualismo e soggettivismo religioso. Ma questa trattazione storica, di cui teniamo in mano gli elementi sicuri, sarebbe al nostro argomento una troppo lunga digressione.

Del resto, non ci occorre essa per provare il nostro assunto. Basta a noi l'avvertire come nel protestantesimo, più che in tutte le altre eresie precedenti, in modo simile al paganesimo della *gnosi,* tolto ogni sodo fondamento dogmatico, ogni criterio fermo di verità religiosa, e in ispecie il principio di autorità, si rese naturale il trascorrere alla soppressione o anche alla negazione aperta dell'elemento intellettivo e dottrinale, all'esaltazione invece del sentimento privato o individuale, al primo lasciando nulla più che quell' ombra di vita fittizia che sembrava necessaria a tener desto il secondo.

II.

Ciò anzi appariva inerente già, fino dalle prime mosse, nel falso misticismo di Lutero; giacchè in esso avevano influito il loro veleno seducente le correnti quasi panteistiche di una mistica tralignata, quale trapela, ad esempio, dal *Libello della vita perfetta,* che il monaco di Wittemberga

studiò con tanta passione e pubblicò di poi sotto il titolo improprio di *Teologia tedesca.* [1]

È nota la crisi psicologica, tempesta di passioni e di rimorsi, per cui il religioso rilassato si condusse ad acciecare se stesso in una persuasione illusoria della propria giustificazione e salute senza necessità di buone opere; anzi l'adesione a questo sentimento interno, confortatore dell'anima e rivelatore del perdono ottenuto pei meriti di Cristo, divenne per lui perfezione di fede. La fede quindi riusciva anzitutto adesione ad una rivelazione interiore alla coscienza, presente anzi intima ad ognuno, cioè " un riconoscimento sperimentale „ (*agnitio experimentalis*), secondo una famosa definizione luterana della fede; confusa perciò con la *fiducia,* ordinata non tanto a scoprire, a conoscere, ad affermare, quanto a sentire, a sperimentare, in qualche senso a produrre anche e quasi creare l'oggetto creduto, cioè dire la remissione del peccato. [2] Con essa fede l'anima afferrava la giustizia stessa di Cristo Signore, se l'appropriava, se ne rivestiva, secondo le frasi del novatore: faceva, cioè, per l'atto stesso di crederlo, che fossero a lei imputati i meriti del Redentore, e che ella, per estrinseca denominazione dalla santità di Cristo appropriatasi per la fede, si dovesse credere santa, sebbene tale non fosse intrinsecamente.

In questo concetto di fede giustificante e salvifica, frutto dello pseudomisticismo e dell'avversione del mo-

[1] Di quest'opera, registrata nell'*Indice* dei libri proibiti, è ora pubblicata a Napoli una traduzione italiana degli iniziatori « mistici » di una famosa « biblioteca mistica »; su la quale vedi *Civ. Catt.*, 1907, vol. IV, p. 705 s.

[2] Vedi su questo concetto di fede luterana in raffronto con quella del modernista credente e del fedele cattolico, i dotti articoli del p. Stefano Harent, comparsi in *Etudes*, 1908, vol. II, p. 20, 164, col titolo *Experience et foi a propos de la récente Encyclique.*

naco squilibrato ad ogni sana filosofia, sta una fonte inesauribile di contraddizioni. E la prima è nel concetto stesso del *credere,* il quale sarebbe, non più cognizione o assenso dell' intelletto a ciò che esiste e viene affermato; ma consenso o adesione della volontà a ciò che si vuole che esista e volendolo si fa esistere, si sperimenta, si sente. Onde si apre il varco all' ibrido connubio di un volontarismo e idealismo, che confonde la fede con l' illusione e aggrava l' insano presupposto dell' antico scetticismo che *esse est percipi.* E Lutero stesso e Melantone e altri fra i primi capisetta del protestantesimo lo presentivano già, come sembra, e cercavano di evitarlo ammettendo, oltre alla rivelazione interna e presente, un' altra esteriore e passata.

Di qui un oscillare perpetuo fra i due concetti di fede: di atto conoscitivo l' uno o intellettuale, di atto affettivo o emozionale l' altro; quello di adesione a tutti gli articoli della fede, ai dogmi, a ciò che *sta scritto,* ad un sistema dottrinale insomma (*doctrina Evangelii*); questo di affezione del cuore, o semplice sentimento di un ben essere spirituale, di una soddisfazione intima, o vogliamo dire del perdono e della salute. Il quale dualismo della fede luterana è rinfacciato anche dal luterano razionalista Harnack al suo Lutero; e dette luogo, secondo il prevalere dell' uno e dell' altro elemento, a controversie accanite fra novatori. [1]

[1] Cf. Paulsen, *Contro il clericalismo*, trad. ital., Torino, 1907, pp. 41-45. Ecco alcune delle recise affermazioni di questo filosofo neo-kantista e protestante accanito: « Il protestantesimo è nella sua origine ed essenza irrazionalista. La ragione non può *nulla* conoscere delle cose che riguardano la fede... La ragione insegna che l' uomo non può salvarsi senza buone opere... Così insegnava la Chiesa e quindi incitava i fedeli a simili opere. Ma Lutero fece in sè stesso l' esperienza che per queste vie non poteva acquistare la pace interiore... Egli finì dunque per conchiudere che la ragione in fatto di religione è cieca; cieca è adunque la Chiesa che troppa fiducia aveva posta nella ragione... Ciò di cui la fede ha biso-

Ma negata la fede e la religione di autorità, per sostituirvi quella dell'esperienza o del senso individuale, era inevitabile l'estenuare da prima e restringere sempre più, di poi sopprimere addirittura ogni elemento dottrinale o dogmatico, fisso e consistente, cioè oggettivo in sè e derivato da una rivelazione passata, esteriore al credente, scritta o tramandata; quindi dedurre per ultimo ogni cosa, fino alla stessa fede del perdono, da una rivelazione presente interiore, personale, " vissuta „ che avrebbe fatto della Scrittura e del Vangelo stesso un " prodotto di esperienze „. Bentosto a questo estremo giunse appunto il protestantesimo, che ora dicesi largo e liberale, troppo bene affratellato al razionalismo; ed all'estremo medesimo, come ripetutamente ammonisce l'enciclica, corre il modernismo.

III.

A simile esagerazione dell' elemento mistico nella fede preludeva infatti, dagli inizi della riforma, il canonico di Ossig, Gaspare Schwenkfeld, prima fanatico ammiratore e poi fiero oppositore di Lutero: egli derivava la fede dalla parola interiore, deprimendo la parola esteriore, la predicazione, la bibbia, ed esaltando unicamente la *pietà* interna, indifferente ad ogni esterna costituzione della Chiesa. Nè fu egli il solo in ciò: peggio ancora insegnava,

gno è la immediata certezza.... Nella riforma si tratta, come dice Harnack, di una semplificazione liberatrice... il cristianesimo dogmatico è stato soppresso... L'ordine gesuitico... riescì a ricondurre il mondo cattolico alla filosofia e teologia tomistica. Anche nel campo protestante ritornò in vigore il dogmatismo, che della fede fa un sistema dottrinale. Perfino Lutero considerò l'antico dogma come l'espressione più perfetta della fede cristiana ». Fin qui il protestante kantiano, confermando in poche pagine quasi tutte le nostre asserzioni su l'incoerenza del protestantesimo luterano.

al tempo stesso, Sebastiano Franck, non riconoscendo, fuori della parola interiore, alcun valore oggettivo alla parola esteriore, nè a Scrittura nè a dogma alcuno della Chiesa.

Di qui al pullulare del misticismo fanatico e panteista del Weigel, del Böhme e simili, fino al dilagare aperto della incredulità, fu rapido il passo: e alcuni lo temono rinnovato già nella impresa mistica e libraria di non pochi modernisti, i quali in palese e di soppiatto fanno propaganda di un misticismo consimile, e di cotesti scritti ereticali o infetti, preparano la pubblicazione in Italia, sotto specie di rinnovamento religioso o di religione interiore.

Ma il vero è che i più, almeno per le apparenze, propendono al misticismo *pietista* dello Spener, dello Zizendorf e de'loro seguaci, per cui la religione è tutta cosa del cuore. Tale misticismo appare alquanto meno esorbitante nella pratica e nella teoria. Anzi a primo aspetto potrebbe quasi dirsi, e lo proclamano certuni altamente, prossimo al cattolicismo, per ciò che ha di reazione salutare alla forma scheletrita e fredda del culto riformato e del dogmatismo arbitrario della chiesa protestantica. Ma in verità il pietismo pallia con queste lustre il suo indifferentismo dogmatico, il quale riesce al disprezzo delle Scritture e dei Simboli, come di ogni altra forma determinata del dogma. Esso qui contrasta non solo al protestantesimo storico, ma ad ogni cristianesimo positivo e corre a incontrarsi con l'altro estremo, col razionalismo; verso cui per giunta si trovò sospinto dallo spirito di setta e dall'orgoglio intellettuale del misticismo fattosi ben presto morboso e bizzarro. Così fino dal secolo XVIII furono veduti uscire a schiere dalle sette mistiche di Germania e di Inghilterra, i filosofi dell' agnosticismo religioso, dell' indifferentismo scettico o incredulo fino alla professione d' infedeltà, coperti i più dell'orpello di una fede e di una religione sentimentale.

IV.

Tra essi primeggia, senza dubbio, quale Copernico della nuova filosofia, com' egli voleva essere, il filosofo di Königsberg. Educatosi al pietismo protestantico, sebbene poi vi rinunziasse come religione positiva, ne ritenne il principio antidogmatico, anzi fu tratto a dargli un fondamento filosofico; esaltando la conoscenza sperimentale o sentimentale e deprimendo la conoscenza intellettuale fino ad escludere dalla religione ogni dottrina metafisica di Dio e dell'anima e per conseguente ogni teologia speculativa, ogni dogma.

Ma senza entrare per ora in una distesa esposizione del suo sistema religioso o piuttosto irreligioso, purtroppo affine al simbolo-fideismo del modernista, è notorio il concetto kantiano di fede, come di esperienza interna soggettiva, apprensione di un reale fantastico, quasi sogno di poeta. Sicchè alla fede rimandava il Kant ciò che non aveva fondamento di prova, e quindi nulla di comune con la scienza: onde l'una poteva contraddire all' altra impunemente, e la religione restava cosa del sentimento e del cuore, non della ragione, nel senso a un di presso dei noti maestri del modernismo.

E perchè non si gridi qui, com'è il solito, all'esagerazione, tale è l'intendimento che ne hanno i suoi discepoli. Ci basti recare l'opinione di chi n'è in Germania il rappresentante più caldo e più sincero, del Paulsen; [1] alla cui

[1] Ecco le sue proprie parole nel libro di recente tradotto e citato sopra, *Contro il clericalismo*, cioè il cattolicismo, dove esalta nel *Kant il filosofo del protestantesimo* (p. 51), e considera le esperienze e i sentimenti personali che hanno avuto speciale efficacia nel Kant e nella formazione della sua filosofia: « Kant nacque da una

opinione pare a noi che si accordi nella sostanza, quanto all'origine pietista del dogmatismo morale e dell'immanentismo modernistico, il Laberthonnière, vantato fra noi come il teologo della nuova scuola. Il Paulsen tuttavia stima che questi sentimenti furono tenuti animati dal contatto con lo spirito del Rousseau e che solo " ricevettero dal Kant una nuova illustrazione in senso antipretesco „. Il Laberthonnière invece sostiene — e appunto contro quei che l'accusavano a buon diritto di soggettivismo kantiano — che il dogmatismo morale e l'immanentismo da lui preconizzato è sì veramente " cosa kantiana „ ma " è prima di tutto cosa cristiana „; che il " Kant l'ha ritenuto appunto dal suo Cristianesimo e dal senso della vita immanente che ha attinto dal pietismo „; che " questo elemento mistico non è affatto esclusivamente suo „. Anzi aggiunge: " Questo ci basta senza dubbio perchè egli — il Kant — ci appaia, per quanto ci possiamo sentire indipendenti di fronte a lui e pur potendogli rimproverare qualche cosa (*solo qualche cosa!*), molto più vicino a noi che non Aristotele, col suo Dio, pensiero puro senza volontà e senza amore e che

famiglia in cui regnava quella speciale forma di devozione religiosa che si chiamò *Pietismo*. Egli imparò a conoscere la religione in una forma che odiava speculazioni scolastiche e litigi di teologi... rimase in lui per effetto di paterna eredità un certo qual sentimento per il valore di quel cristianesimo non dogmatico popolare, il quale si manifestava invece nell'intenzione e nella vita pratica, ecc. Di qui la persuasione che la religione sia una cosa del sentimento e del cuore, e non della ragione... che convenga tanto alla scienza quanto alla religione abbandonare questo sistema dogmatico... che per tal modo la scienza potrà liberamente e senza pregiudizi occuparsi della verità... Kant adunque, nella buona intenzione di voler rendere servizio alla religione, abbatte tutto l'antico sostegno della fede, vale a dire la metafisica dogmatica della scuola ». Fin qui il Paulsen, plaudendo al maestro e parlando per l'appunto come un modernista.

ignora il mondo (!), con la sua morale da esteta „ ecc.[1] Nè minori sono le simpatie degli " umili e franchi discepoli „ della nuova filosofia in Italia, come di quel geniale conferenziere che ripeteva sovente " quanto poco sia cristiana, pur credendo di esserlo molto, di esserlo essa sola „ , l'antica filosofia, quella dei suoi avversarii, e profondevasi in lodi, ad ogni proposito, verso la nuova scuola.

Il Paulsen ci pare ben più schietto e più competente: egli dà " chiaramente delineata la posizione „ del Kant in tre punti che tutti e tre purtroppo hanno riscontro nel modernista al di qua, come al di là delle Alpi e del Reno. Il primo è *autonomia della ragione,* sopra la quale non c'è istanza e che nessuna rivelazione può circoscrivere; quindi il Kant è sincero razionalista. Il secondo è *antidogmatismo,* anzi quasi anti-intellettualismo, perchè la ragione non può appoggiare la fede religiosa, nè la scienza stabilire qualche cosa di positivo, nemmeno intorno ad una causa prima, ecc., e sotto questo riguardo il Kant è con l'Hume uno scettico dichiarato. Il terzo è possibilità e necessità di una fede pratica e ragionevole, di una fede morale, di cui " egli considera l'ateismo intellettuale come base „. Poichè — discorre egli — la ragione speculativa non può alzarsi sopra il mondo dei fenomeni: quindi confida la formazione degli ultimi pensieri sopra la realtà, la concezione filosofica, alla ragione pratica: questa movendo da un proprio fenomeno fondamentale, quello del dovere assoluto che è anche l'assoluto volere, determina l'essenza della realtà per mezzo del concetto del bene assoluto: la realtà in sè stessa è Dio e il suo regno; la legge morale e la

[1] Luciano Labertonnière dell'Oratorio, *Saggi di filosofia religiosa*. Unica traduzione italiana autorizzata. Milano, 1907, p. 371. — Citiamo questa recente traduzione, ma essa, salvo qualche nota, è conforme all'opera proibita *Essais de philosophie religieuse*. Cf. appendice *Le kantisme et M. Blondel* (p. 321).

legge naturale del regno di Dio.[1] Così il Paulsen, ritraendo il pensiero kantiano, ci rimette innanzi non pochi tratti della " psicologia della religione „ e della fede modernistica, da noi riportati altrove, del Gelli, del Tyrrell, di altri.

Ma il professore berlinese conferma altresì un nostro giudizio spesso ripetuto, quando soggiunge non potervi essere dubbio che queste teorie non sono altre da quelle del protestantesimo primitivo, " ma alquanto meglio sviluppate e spiegate „ - quasi per corollario dell'autonomia della ragione. Di fronte alla Bibbia, Lutero, quantunque ammetta la superiorità della propria coscienza, non prende una posizione radicale come il Kant. Questi tira le ultime conseguenze, dice il Paulsen. *La parola di Dio in noi è l'ultima regola del vero.* Non più dunque la parola di Dio rivelatrice esterna, nella Bibbia; ma solo rivelatrice interna: perchè " io non posso convincermi che in Cristo e nella Scrittura Dio si è manifestato, se le mie idee sopra la divinità non coincidono con la essenza e vita di Cristo e col contenuto della Scrittura stessa „. E questo è ben conforme al principio dell'immanenza kantiana. " Chi non vuole riconoscere ciò — conchiude il filosofo di Berlino — deve diventare cattolico, poichè nel cattolicismo la fede non nasce dalla forza persuasiva delle cose, ma dalla fiducia o obbedienza verso un'autorità esteriore „. E appresso egli insiste a ridire che " protestanti sono pure gli altri due concetti dell'*anti-intellettualismo* e del *volontarismo,* che la fede viene dal cuore, non da speculazioni teologiche o da

[1] *Contro il Clericalismo*, p. 47. Si raffrontino qui le parole del Laberthonnière, dopo quelle citate sopra: « Kant è evidentemente molto diverso dal tipo del negatore, inventato sotto il suo nome dalla scuola eclettica ed accettata tal quale dai teologi, molto diversa da quel tipo di Robespierre della metafisica, che avrebbe soppresso Dio, secondo il paragone di Enrico Heine ». — Si vede quanto sia giustificata questa simpatia per il Kant!

prove storiche: che essa è la certezza immediata „ ,[1] cioè senza ombra di argomenti o di giustificazione razionale, una certezza cieca insomma, comunque si denomini o si colori.

Con un siffatto concetto di fede, ridotta a un cieco sentimento, non occorrevano evoluzioni per trascorrere alla negazione della divinità di Cristo, del cristianesimo storico, di ogni religione positiva, di ogni culto esteriore:[2] vi era già esplicita bastevolmente, sebbene avvolta nelle nubi mistiche di un frasario pietista.

V.

Nè da queste nubi si uscì del tutto coi successori del Kant, sebbene tanto più audaci del maestro nelle negazioni di ogni religione positiva e naturale, fino alla negazione stessa della personalità divina.[3] Anzi può dirsi che l'infedeltà vieppiù si camuffò di misticismo, segnatamente per opera dello Schleiermacher, il quale da essi ispirato, escluse del pari dalla fede e dalla religione, tutto ciò che non è pio sentimento, quindi ogni fatto meramente storico, ogni verità dogmatica partecipata *ab estrinseco,*

[1] Ivi, p. 48.

[2] Ivi, p. 49: « L'unico modo di servire e piacere a Dio è quello di condurre una vita morale intesa in senso kantiano, secondo il quale questo principio « *tu devi* » si muta nel più profondo dell'anima in un « *io voglio* », e il valore morale dell'uomo non dipende da ciò che egli eseguisce esteriormente, ma dalla buona volontà ed intenzione, che è perfettamente autonoma. — Ogni altro culto esteriore non è necessario e nuoce anzi, quando l'autorità ecclesiastica lo raccomanda, ne nasce allora quel culto ciarlatanesco, che è causa di tanto male ». Anche in questo punto, massime nell'avversione al culto esterno, i più dei modernisti si accordano mirabilmente e fin talora nell'uso dei termini « ciarlataneschi ».

[3] Ivi, p. 93 ss. *Fichte in lotta per la libertà del pensiero.*

anzi ogni verità trascendentale, come ogni pratica esterna e determinata di culto: ristrinse fede e religione nell'intimo del cuore o della coscienza: in un sentimento di dipendenza per una parte e per altra nella creazione di certe disposizioni di quiete o soddisfazione interiore, giusta i " bisogni „ personali: [1] solo ciò che l'uomo può provare in sè o almeno sentire con altri, solo ciò che può far suo proprio con l'esperienza interna e con la propria vita, che può produrre nella sua coscienza, solo questo poteva essere oggetto di fede. Quindi la fede, e per conseguente la teologia, fu al tutto disgiunta dalla scienza, la religione della cognizione e ridotta ad essere una mera descrizione, o " proiezione „ che si voglia dire, della vita interna, cioè d'immaginazioni interiori e soggettive. Dicasi poi, tale *proiezione,* arbitraria affatto, ovvero provocata da fenomeni esteriori inesplicabili, fenomeni benefici e confortanti o nocevoli e paurosi, è tutt'uno: l'origine, come l'essenza, è sempre naturale, prettamente umana.

[1] Di qui al cristianesimo personale (*Eigenes Christentum*) del Lehman fu un passo solo, e portato necessariamente dalla essenza del protestantesimo come dal concetto pietista della fede « emozionale »: essendo fede e religione cosa di puro sentimento, la religione è dunque puramente interiore, puramente individuale. Quanto vi può essere di obiettivamente stabilito, ogni dogma che dovesse accettarsi così com'è rivelato, ogni legge, ogni forma, ogni pratica esterna obbligatoria, diviene un attentato alla dignità, all'autonomia umana. L'uomo in questa religione prega e crede come vuole e *perchè vuole:* il suo interno si ribella al *dovere* della preghiera, la sua aspirazione verso Dio alla catena del dogma che l'opprime, al *dogma-macigno.* Ognuno pertanto ha diritto d' « individualizzarsi » la sua religione, cioè adattarla alla sua inclinazione personale, alla sua disposizione d'animo dell'oggi, allo stato della sua educazione, ai suoi « bisogni », insomma. Si potrebbe dunque chiamare anche questa « la religione dei bisogni », per riscontro alla famosa filosofia nuova, esaltata fra noi come « la metafisica dei bisogni ». Di essa parlando espressamente l'enciclica, la denunzia giustamente come un corollario della negazione di ogni autorità della Chiesa.

Siffatto concetto di religione e di fede era già popolare, nel secolo andato, fra i protestanti di Germania, e più divenne con gli scritti di Alberto Ritschl e del suo più fido discepolo, Hermann, che lo colorì anche più al vivo della seducente parvenza di uno pseudomisticismo nebuloso ed aereo, sebbene amendue così pieni di livore contro il " misticismo monastico „: e il loro misticismo parve ad alcuni più profondo che quello del Böhme stesso, il gran teosofo del secolo XVII (1575-1624), di cui pure i mistici nuovi ci preparano in Italia, e ce ne annunziano, con grandi lodi, la volgarizzazione.

Così gli stessi razionalisti più increduli, come lo stesso A. Harnack, vi ricorsero a gara, allegando il loro sentimento del divino, la loro religiosità interiore contro chi li accusava d'irreligione, e presero a rigettare con dispetto il titolo, che prima era loro una gloria, di razionalisti: separavano essi per ogni rispetto la fede dalla scienza, fabbricando quindi al dogma, alla teologia, come lo Schleiermacher nella sua *Glaubenslehre* (dottrina della fede), un'abitazione più larga, più ariosa (" *luftigen Pavillon* „). [1]

Ma non occorrono parole a chiarire che il termine di tutti costoro è un medesimo: la distruzione del cristianesimo.

VI.

E questa distruzione fu proclamata altamente in Germania, dai seguaci appunto della religione filosofica del Kant e dello Schleiermacher. Di essi anche il citato Kiefl reca solenni testimonianze, su le quali passiamo ora come cosa omai troppo nota.

[1] Cf. KIEFL, *Die Enzyclika « Pascendi » in Lichte der modernen-philosophischen Entwicklung* (L'Enciclica « Pascendi » alla luce del moderno svolgimento filosofico) in *Hochland* (1° genn. 1908), p. 445 ss.

Poichè, come scrive il Kiefl stesso in questo proposito, a nulla potevano giovare le sottigliezze escogitate a conciliar in qualche modo una religione siffatta col cristianesimo.

Nè meglio delle altre giovò quell'ultima onde si cercò fondare la dogmatica come scienza sopra il sentimento religioso, cioè il *neo-kantismo*. E la forma, in particolare, onde si volle applicato il neo-kantismo al cristianesimo, mostra la maggiore somiglianza con quella che l'enciclica biasima nel modernismo, come il Kiefl viene ampiamente dimostrando: " previene il simbolismo modernistico, stabilisce uno scisma permanente, una rottura insanabile fra la ragione e il sentimento, fra la mente e il cuore. Quindi spinge essa alfine, con l'impeto della corrente irresistibile, alla negazione di ogni fede positiva, di ogni dogma, non escluso quello dell'esistenza divina e dell'immortalità dell'anima, che sono le due verità fondamentali del cristianesimo. Ma già per lo stesso pendío oltrepassando il Kant, precipitava al panteismo il pietista Schleiermacher, portatovi dalla sua coscienza o esperienza religiosa, fino ad invitar piamente i suoi correligionari a fare riverenti libazioni ai *Mani del santo e perseguitato Spinoza* „. [1]

Questo pendío lubrico noi abbiamo denunciato più volte, anche a proposito di modernisti italiani, come di qualche rivista per il clero, la quale riconosceva dallo Schleiermacher l'origine delle idee nuove, ma pretendeva che l'origine non offuscasse la giustezza delle idee. Ora ci è caro di vederlo riconosciuto e messo in viva luce nel periodico di Germania più caro ai modernisti italiani, [2] e

[1] Cf. *Hochland* (1° genn. 1908), art. cit., p. 454.

[2] Diciamo questo, perchè *Hochland* è l'unica rivista di Germania raccomandata da *La Vita Religiosa*, organo ora defunto del modernismo. Il Kiefl poi fu grandemente lodato negli *Studi religiosi* del Minocchi, perchè stato amico e difensore dello Schell; ma noi vediamo con piacere, che è assai meglio pensante dei suoi lodatori italiani.

da uno scrittore che non può essere loro sospetto. Il quale conchiude alfine la sua dimostrazione con dire, che questo concetto della religione e del cristianesimo — rigettato dall'enciclica col nome di modernismo, e di cui è padre proprio lo Schleiermacher — è andato già percorrendo in Germania, da cento anni, tutti gli stadii della sua evoluzione, ed è alfine giunto a un pieno fallimento: riconosciuto comunemente da filosofi e da teologi siccome un concetto errato nel suo principio; nella sua applicazione inetto a conciliare il cristianesimo col pensiero moderno; nell'esito, finalmente, foriero di " crisi „ o piuttosto di dissoluzione del cristianesimo.

Quindi si scorge altresì, per le cose dette, come gli errori del modernismo, accolti quasi novità nei paesi latini — e prima ancora negli anglosassoni — erano da gran tempo considerati per cosa non solo vecchia, ma morta, in Germania, almeno secondo la forma più cruda onde sono esposti e condannati dall'enciclica. Il che aveva osservato già, or sono più di cinque anni, anche il Mausbach a proposito dello pseudonimo anglosassone Ernesto Engels, che è tutt'uno con l'italiano Sostene Gelli, da noi sopra confutato, [1] e con l'inglese Giorgio Tyrrell.

VII.

La spiegazione di questo morboso entusiasmo nei paesi latini, se può trovare per qualche lato un riscontro nel così detto *americanismo,* più lo troverà, segnatamente per la Francia e per l'Italia pedissequa, nell'indirizzo dei neo-

[1] « L'entusiasmo postumo con cui certi cattolici stranieri rappresentano il Kant, il Goethe, lo Schleiermacher, il Ritchl, ecc., come fonti e modelli della teologia e dell'opinione cattolica, fa in Germania una impressione strana e tutt'altro che lusinghiera ». (*Theologische Revue*, 26 ag. 1903).

critici e neo-kantiani francesi, originariamente protestantico-pietistico, come quello del protestante Renouvier e della sua scuola; dalla cui sorgente, intorbidata tutta di veleno kantiano, attinse poi il protestante razionalista Augusto Sabatier gli elementi della sua pseudo-filosofia della religione, onde sgorgò infine il nuovo sistema di *religione dello spirito,* opposto alle *religioni di autorità:* il quale *nella sostanza,* e perfino in molti particolari, è tutto quello dei modernisti.

Restringendo il molto in poco, secondo Augusto Sabatier, [1] il principio, onde muove la religione, e il primo moto di fede è appunto una commozione dell'anima al cospetto della natura, un sentimento di dipendenza e di unione; un'esperienza religiosa insomma: la quale poi si traduce nel " gesto „ o rito che è il primo germe della liturgia, indi in " parole „ elemento intellettuale, secondario e provvisorio, onde sorgono i dogmi e le mitologie diverse, che sono semplice prodotto di commozioni o esperienze religiose. Siffatta commozione o sentimento religioso, secondo lui, si destò con più vivezza in alcuni, come nei cantori ispirati o profeti, che si trovano in tutti i popoli primitivi, e più particolarmente in quello, da prima nomade e poi stanziatosi in Palestina, della tribù di Abramo: corona di questi " profeti „ sarebbe Cristo, che nella sua coscienza religiosa sentì sì vivamente e amò questa dipendenza sua dall' " Essere universale „ — il quale per A. Sabatier è " la collettività di tutte le forze rivelatesi

[1] *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire — Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit.* Paris, Fischbacher, 1903. — Avvertiamo qui che non si confonda questo Augusto Sabatier, già decano della Facoltà di teologia protestante a Parigi (1839-1901), con Paolo Sabatier, letterato chiassoso e autore del noto romanzo della vita di S. Francesco d'Assisi, ma del tutto incompetente in materie filosofiche, storiche e religiose, fattosi ora « balio » dei modernisti.

nella evoluzione cosmica del mondo „ — da trasformare siffatta relazione di dipendenza in una relazione di figliuolanza: in questo senso egli divenne realmente figliuolo di Dio, e l'espresse in semplici parabole e similitudini, ma senza dogmi: i dogmi nacquero solo con S. Paolo e col quarto Evangelio, come formule delle esperienze religiose dei primi discepoli di Cristo.

Tale è il pretto razionalismo, e più propriamente *renanismo,* rivestito dal Sorbonista protestante di frasi più mistiche che non dal chierico apostata Ernesto Renan; onde quegli ebbe assai più pestifera l'efficacia sui cattolici stessi e su parte del clero, non solo in Francia, ma anche in Italia. Poichè fra noi se ne copiavano bonariamente da giovani scrittori le frasi e i paragoni, come quella delle coscienze religiose " tutte in vario grado manifestatrici della divinità „ e quella delle " formule „ teologiche o dogmatiche assimilate alle " bende che avvolgono le mummie d'Egitto „ e simili spiritosità; per non parlare qui di altre proposizioni anche peggiori, come il chiamare Cristo semplicemente " la più grande coscienza religiosa dell'umanità „ e altrettali frasi, che abbellivano conferenze ed articoli di studi religiosi e di nuova cultura.

Ma peggio al di là della Manica, il Tyrrell, vanamente presumendo farsi " continuatore „ del Newman, si lasciò rimorchiare dal razionalismo del protestante della Sorbona di Francia, trascorrendo di botto da focoso tomista a fanatico simbolista.

Non cercheremo noi, come altri ha fatto anche tra protestanti, le rassomiglianze della nuova dottrina di lui col protestantesimo di Lutero. Una convenienza tuttavia non si può negare, che conferma le cose dette sopra ed è l'origine dello pseudo-misticismo; più angoscioso e fiero nel monaco sassone, più tenero e sentimentale nel religioso inglese; ma nell'uno e nell'altro intensissimo e fomite di

illusioni, le quali falsarono il concetto stesso di fede, e con questa di tutta la religione. [1]

Di ciò abbiamo dato saggio nell'articolo precedente, esponendo la nebulosa " psicologia „ della fede dell'autore stesso, che sotto il nome di Sostene Gelli coloriva il programma religioso alla Società italiana di cultura del Murri e di altri giovani traviati; programma che conteneva in germe o in abbozzo tutto il veleno degli errori condannati poi nel modernismo filosofico e teologico.

Ed ora vediamo più in particolare come questi errori sono stati non accettati solo, ma svolti ed applicati dal *modernista teologo* a tutta la dottrina cattolica non meno che alla vita cristiana.

[1] Vedi su questo punto M. De la Taille, *Sur l'encyclique « Pascendi »* in *Études* (dicembre 1907), p. 650.

CAPITOLO TERZO.

Il modernista teologo.

La contraddizione teoretica e la ipocrisia pratica inerente per necessità logica all'assurdità del modernismo — conforme a ciò che abbiamo ragionato nei precedenti articoli, comprovando le asserzioni dell'enciclica con le testimonianze di capiscuola modernisti — appare e ben manifesta nella sintesi delle dottrine nebulose del modernista credente: *fede* ridotta primariamente a un intuito della coscienza, a un'adesione del cuore o esperienza intima, e insomma a un sentimento *sui generis; rivelazione* a quell'eccitamento psicologico, organico, talora anche morboso che lo causa, a una " emozione „ partecipata immediatamente alla coscienza di ciascuno, che è pure esperienza o via di esperienza; *tradizione* a una trasmissione di siffatta esperienza; *ispirazione* a un impulso o bisogno di spiegare o " formulare l'esperienza „; *domma* a una concezione umana, come " formula „ ordinata a rappresentare, o piuttosto a simboleggiare l'esperienza secondo categorie mutabili del pensiero umano; e via via, con vario, ambiguo ed esotico frasario, che pallia ma non mitiga l'enormezza degli errori.

Ma più anche appare evidente, l'una e l'altra contraddizione dell'assurdo, quando inseguendo il modernismo nei suoi infiniti rigiri, nelle sue sparse e molteplici manifestazioni, se non in tutte le conseguenze innumerevoli e pestifere dei suddetti principii, si veda raccolto — quello che prima si dava per semplice metodo o per tendenza

teologica — in un dottrinale proprio, quasi in un corpo di teologia, fermo, determinato e complesso, o vogliamo dire in un formale e proprio *sistema teologico*. Allora ci si scopre un sistema ibrido di negazioni, il quale si stende a tutte universalmente le parti della teologia cristiana, a tutte fa contrasto arditamente e tutte le vuole abbattere dai fondamenti per ricostruire su le macerie dell'antica la nuova teologia. Quindi un sistema che è di proposito l'antitesi della teologia cristiana e cattolica, a quel modo stesso e per le stesse ragioni, che la filosofia del modernista filosofo è antitesi di filosofia razionale e la fede del modernista credente è negazione della fede religiosa, come abbiamo dimostrato precedentemente dietro i passi dell'enciclica.

E ciò intende inculcare l'enciclica stessa, mentre stringe in una sintesi vigorosa gli elementi sparsi e fluttuanti, ma non fittizii, delle premesse e delle conseguenze teologiche più gravi del modernista teologo, come prima del filosofo e del credente; poichè, giova ripeterlo, questo smascherare l'errore n'è la prima e più necessaria, come la più opportuna e la più efficace confutazione. Nè per altro titolo, crediamo noi, ne presero tanto sdegno i modernisti ostinati, nè per altro ancora essi protestano di non voler sapere di sillogismi, di logica, di sintesi definitiva. Sdegno impotente e inutile protesta, perchè niuno può presumere di opporsi alla legge stessa del pensiero; il modernista che ciò presume, si smentisce da se stesso con la contraddizione intrinseca dell'errore. Ma la contraddizione dell'errore è tanto più riprovevole ed enorme nel teologo modernista, in quanto che egli ha preteso escogitare un sistema nuovo di conciliazione tra la scienza e la fede, la cultura nuova e la teologia antica, il progresso dell'evoluzionismo e il trionfo del cattolicismo.

Ora invece la contraddizione sgorga qui da tutte le parti dell'edifizio dottrinale che si sfascia, da tutti e sin-

goli i punti della nuova teologia; giacchè tutti si manifestano di primo tratto ripugnanti all'uno insieme e all'altro dei due elementi che si vorrebbero comporre in nobile accordo.

Ma non potendo noi dilungarci nei particolari, la cui espressa e distinta confutazione per il nesso intimo delle questioni trarrebbe seco un troppo ampio trattato, di pressochè tutta la teologia cristiana, ci restringeremo da capo ad uno sguardo sintetico del tutto, cioè del sistema complesso già sopra mentovato, del modernista teologo: il quale è tutt'uno col modernista credente e col filosofo, e in quanto assegna le fonti e i principii della sua teologia, e in quanto spiega la genesi e la evoluzione dei suoi " germogli „ di fede.

ARTICOLO PRIMO.

Contraddizione del modernismo teologico quale sistema di conciliazione.

Sommario. — I. Incoerenza del teologo modernista nel suo atteggiamento pratico e nei suoi procedimenti speculativi, massime nel prescindere dal metodo e dai luoghi o fonti proprii della teologia cristiana, e nel cercare conciliazione mediante la depravazione dei dogmi e l'abuso dei nomi; imitazione degli idealisti increduli di Germania del secolo xviii e xix; contraddizione del suo sistema in generale, conseguente dall'assurdità dei principii. — II. Sintesi del sistema particolarmente nei tre punti precipui: simbolismo, immanenza e permanenza divina. — III. Svolgimento del sistema stesso nella teologia « dei bisogni », applicata singolarmente all'origine e all'evoluzione del dogma; dall'evoluzionismo il conflitto nella Chiesa tra la forza progressiva (laici) e la conservativa (tradizione, autorità). — IV. Gravità dei traviamenti del teologo modernista e favore incontrato fra cattolici per l'accoppiamento della contraddizione pratica con la speculativa. — V. Prime conseguenze contraddittorie del *simbolismo* teologico del modernista; la sua conciliazione della negazione del cristianesimo. — VI. Simiglianti conclusioni del principio d'*immanenza* teologica; ultima, il panteismo, o ateismo larvato, favorito dal falso misticismo. — VII. Aggravamento, non rimedio, portato ai precedenti errori col principio della *permanenza del divino* nella Chiesa; sterminata applicazione che ne fa il modernista teologo, ed equivoco, o insidia, che si cela, contraria alla istituzione divina della Chiesa e alla promessa di Cristo.

I.

Ad una doppia contraddizione teoretica e pratica del modernismo teologico, in quanto sistema di conciliazione nuova tra scienza e fede, allude anzitutto l'enciclica, quando entra a parlare del modernista, in quanto teologo. Essa

ce lo mostra in atto di scendere " sull'arena teologica „ e spiegare alla luce del sole la sua recondita teologia - *brevis profecto suppellex, sed ei superabundans...* - più che abbondante cioè a lui che professa doversi stare in tutto alle così dette conclusioni della scienza: teologia perciò " tutta ligia ai deliramenti dei filosofi „. Quindi con filosofemi esoterici, con finzioni o speculazioni umane studiarsi a ingrossare questa sua tenue suppellettile teologica; da filosofie esoteriche, da speculazioni umane, non da fonti divine, non da un *deposito* sacro di rivelazione, attingere l'interpretazione dei misteri divini, come anche la spiegazione tutta dell'origine, dello svolgimento, del progresso dei floridi e rigogliosi " germogli „ della sua fede. Tutto ciò per ottenere il gran fine che è appunto, dice l'enciclica, " la conciliazione della fede con la scienza, restando però sempre incolume il primato della scienza su la fede „. Nel che si vuole procedere - e purtroppo conseguentemente ai principii del modernismo - con piena *autonomia* e della scienza e della coscienza individuale, come se questa e quella fosse infallibile, negando all'autorità ecclesiastica ogni diritto d'intervenirvi con giudizio definitivo.

Questo atteggiamento ardito e contraddittorio del teologo modernista che scende nell'arena teologica disarmato affatto di tutte le armi della teologia, di ogni presidio di parola divina scritta o tramandata, di ogni magistero autentico ed infallibile, come di ogni criterio esterno di verità rivelata: quindi il metodo che ne consegue, di procedere nelle scienze divine affatto all'umana, anzi peggio che nelle cose umane, ad arbitrio individuale o soggettivo, si può dire atteggiamento e metodo necessario e, secondo la logica dell'errore, anche logico nel teologo modernista, il quale ha negato come filosofo e come credente la soprannaturalità della fede, della rivelazione positiva e delle sue fonti (Scrittura e Tradizione), ha scosso insomma il

fondamento stesso della religione cristiana. Ma da ciò appunto balza irresistibile l'evidenza della ipocrisia pratica e dell'assurdità teoretica dell'atteggiamento e del metodo stesso in chi promette di difendere e conciliare la fede medesima e il cristianesimo con la scienza e la modernità: la quale evidenza poi getta necessariamente la sua fosca luce su tutta l'opera di conciliazione pseudo-scientifica e pseudo-teologica, tentata dal modernista teologo.

E tale appare di primo tratto l'incoerenza, che sembra implicare una manifesta slealtà e ci fa ricorrere alla penna le gravi parole dei teologi relatori dell'ultimo Concilio ecumenico Vaticano contro l'arte o la frode dei vecchi razionalisti del secolo passato. Poichè questi appunto si studiarono e riuscirono ad oppugnare più efficacemente la religione cristiana mediante la depravazione dei dogmi e l'abuso dei nomi. [1]

Con simile metodo — osservava già Edoardo Quinet, scrivendo al traduttore francese del Kant [2] — nel secolo XIX come nel XVIII, " mentre la Francia, uscita dalla cerchia della tradizione, negava scopertamente il cristianesimo per

[1] Ecco le parole proprie dei teologi nella loro *palpitante attualità:* « In fide christiana, aiunt, non intelligitur veritas in se ipsa, sed suscipitur sub symbolicis velaminibus... *Hac fraude... duo haec consequi student, ut se ipsos ab infamia atheismi ac impietatis tueantur, et christianam religionem per depravationem dogmatum ac abusum nominum efficacius oppugnent* ». GAUDEAU, *Libellus fidei*, p. 221-222.

[2] *La religion dans les limites de la raison*, par E. KANT. Traduit par J. TRULLARD (Paris, 1841). Questa vecchia opera del Kant pare tutto un programma di modernismo; dove, scriveva lo stesso Quinet, « il dramma della fede e della scienza... si scioglie tranquillamente in un'eguale mischianza di scetticismo e d'idealismo: vi si vede apparire soprattutto quel sistema d'interpretazione figurata che, allargandosi sempre più, sembra oggimai insinuare uno spirito nuovo nella lettera della Rivelazione ». E il frutto di questo spirito nuovo, egli soggiunge appunto, va dalla trasformazione del domma alla irreligione e all'ateismo, copertamente: proprio come avviene nel modernismo, vecchio e decrepito anche in questo.

bocca degli enciclopedisti, l'Allemagna giungeva al medesimo termine, mutando, modificando, trasformando il dogma per modo da sostituirvi un teorema morale. Nella Francia la filosofia procedeva con uno spirito di rivoluzione, lottava alla scoperta. Dall'altra sponda del Reno, invece, essa penetrava, s' insinuava fin dentro al santuario; infine si assideva senza tumulto nel luogo del sacerdote. Iddio medesimo già si dileguava, e nulla ancora sembrava mutato „. Fu questa l'opera esiziale degli idealisti tedeschi; e con essi, come abbiamo già dimostrato, particolarmente col Kant e con l' Hegel, hanno certo profonde, poniamo che inconsapevoli, attinenze i nostri modernisti del secolo vigesimo.

Ma, lasciando star ciò, l' evidenza della contraddizione risulta, ad ogni modo, dal fatto che nessuno può mettere in dubbio, non potere la dottrina del modernismo teologico, considerata nel suo sistema e nella serie complessa delle sue sequele, riuscire punto meno ripugnante ad ogni forma di cristianesimo positivo, di quel che riesca considerata nei suoi presupposti filosofici, e più nel fondamento stesso e nella radice da cui pullula, che è la dottrina e il concetto di verità, di scienza e di fede. Il che ci legittima, ci costringe anzi a ripetere di tutte le teorie del modernista teologo — anche prima di metterne a prova i capisaldi del sistema dottrinale — nè solo a ripetere, ma ad aggravare ciò che abbiamo dimostrato dei suoi fondamenti, a proposito del modernista filosofo e del credente.

II.

Ma gioverà nondimeno, a farne giudizio più diretto, osservare in questi capisaldi stessi l'edifizio brioso che egli vuole sostituire al castello pesante e uggioso della teologia medievale; osservare cioè l'attuazione pratica del sistema nuovo, tentativo di conciliazione presunto dal modernista

teologo. Abbozzato nei suoi tratti precipui, dietro la traccia dell'enciclica e gli scritti a noi già noti dei capisetta modernisti, esso poggia anzitutto, come abbiamo già detto, sui postulati filosofici soggettivi e su la dottrina ora mentovata della fede " emozionale „, della rivelazione individuale e immanente, del criterio unico della esperienza intima o così detta coscienza religiosa, e di simili aberrazioni che sono tutte ugualmente frutto e applicazione di una falsa filosofia. [1] Semplificando poi con l'enciclica il sistema del modernista teologo, si può ridurlo ai tre punti capitali: *simbolismo* teologico, *immanenza* e *permanenza* divina.

Il *simbolismo* vuole che le rappresentazioni della divina realtà, le formole cioè, che sono i dogmi, essendo meri simboli e strumenti, siano affatto provvisorie, salvo l' onore che per rispetto sociale è dovuto alle formole del magistero pubblico, o come altri dicono, " alla teologia convenzionale, uffiziale, tradizionale „, secondo che variamente essi chiamano la dottrina della Chiesa.

L'immanenza teologica poi del modernista fa Iddio *immanente* nell' uomo, ma non d'ordinario in senso ortodosso, bensì confondendo l'azione di Dio, causa prima, con quella dell'uomo, causa seconda; ovvero il concorso divino dell'ordine naturale con quello di ordine soprannaturale, come fa il naturalismo deista; anzi alcuni trascorrono, più logicamente, sino a confondere non pure l'azione ma l'essere, secondo il naturalismo panteista.

La *permanenza divina* finalmente o più tosto la *permanenza* del *divino,* come il modernista ama meglio di dire, è per rispetto all'immanenza ciò che l'esperienza pri-

[1] Notabili, a questo proposito, sono le parole dell'enciclica, che mostrano « con quanta speditezza egli (il teologo modernista) compie il suo lavoro. — Ha detto il filosofo: *Il principio della fede è immanente;* il credente ha soggiunto: *Questo principio è Dio;* il teologo dunque conclude: *Dio è immanente nell' uomo;* Di qui l'essere dell'*immanenza* teologica », ecc.

vata rispetto all' esperienza trasmessa per tradizione, o, come altri dicono, la coscienza individuale rispetto alla coscienza collettiva; la quale ultima comprende in sè la somma delle esperienze private, ossia delle coscienze individuali. Così, proporzionalmente, l' immanenza divina, continuata in ciascuna di esse coscienze individuali, ci darebbe la permanenza divina nella coscienza collettiva.

Ma insistendo nell'esempio recato dall'enciclica, i modernisti conseguenti diranno che la istituzione della Chiesa e dei sacramenti non è da Cristo; e pure potersi dire che è da lui (*mediatamente*) e perciò divina, perchè nella coscienza di Cristo stavano virtualmente inchiuse tutte le coscienze cristiane; onde la costoro vita — che è poi la vita della coscienza collettiva — *secondo la fede,* è vita divina, come la vita di Cristo. Così per questa permanenza sola si spiega l'origine divina della Scrittura, dei dommi, come dei sacramenti, della Chiesa e di ogni istituzione ecclesiastica, come di ogni definizione o elaborazione dommatica, e via dicendo; sebbene l' origine prima o immediata sia pure naturale e psicologica, come quella che per sè va tutta attribuita a qualche " bisogno „.

E come si spiega l' origine, così anche l' evoluzione, unendo ai suddetti principii la teoria dei " bisogni „: il che bene illustra l'enciclica, passando tosto alla sintetica rassegna delle dottrine modernistiche intorno ai *germi della fede;* dove pure è da notare, in trascorso, che si fa uso della parola " germe „ non in senso di causa vitale, ma di effetto, come sarebbe dire " germoglio o rampollo „ che già prorompe dal seme; e il seme qui sarebbe appunto il " bisogno „. Quindi si dichiarano vie meglio le dottrine, o piuttosto le eresie molteplici, da noi sopra menzionate, nel loro nesso con la così detta " metafisica dei bisogni „: e ne appare da sè la doppia contraddizione del sistema, in quanto si consideri come " teologia dei bisogni „.

III.

Dal bisogno di elaborare il proprio pensiero religioso per chiarire la propria e l'altrui coscienza nasce il dogma. Dal bisogno di dare alcunchè di sensibile alla religione e propagarla sorge il culto; nel quale si vogliono compresi anche i sacramenti, ridotti a meri simboli, o segni efficaci a colpire gli animi (secondo il vecchio errore protestantico, condannato dal Tridentino). Dal bisogno più veemente di manifestare a voce o per iscritto la propria fede od esperienza religiosa — col quale bisogno si confonde pure l'ispirazione — è venuta la Scrittura sacra, che può perciò definirsi una raccolta di *esperienze.* Dal bisogno parimente sia della coscienza individuale del credente, di comunicare ad altri la propria fede, sia della collettività delle coscienze, di unirsi per il bene comune, è nata la Chiesa, la quale perciò è " parto della coscienza collettiva „. Dal bisogno infine, per ogni corpo sociale, di un'autorità che lo regga, è sgorgata nella Chiesa la triplice autorità: *disciplinare, dogmatica, cultuale;* sicchè è da ritenersi come provenuta non immediatamente da Dio e perciò *autocratica,* ma bensì dalla coscienza religiosa del popolo, e perciò a questo soggetta, cioè *democratica.*

Ancora, dal bisogno della Chiesa di accordarsi con la società civile, che ha fine diverso, nasce la necessità che lo Stato sia separato dalla Chiesa, e logicamente ne verrà anche quella che la Chiesa, nell'autorità sua disciplinare, sia soggetta allo Stato nelle cose temporali; come dal bisogno di accordarsi con la coscienza collettiva segue il debito per l'autorità disciplinare e la dogmatica di dipendere dalle coscienze individuali, da cui nasce ed a cui bene è ordinata: onde la necessità di riforme democratiche.

In tutto ciò il modernismo aggrava enormemente l'errore del liberalismo vecchio e del vecchio razionalismo, come pur troppo si fa manifesto ad ognuno che ne intenda i termini.

Ma più ancora quando esso viene alla sua dottrina capitale, che è quella dell'*evoluzionismo* — per cui tutto in una religione vivente si vuole mutabile — e vi applica ad un modo la teoria dei " bisogni „. Per quei bisogni stessi onde nacque, la fede — che fu da prima rudimentaria e comune a tutti gli uomini, perchè sorta dalla stessa natura — si svolse con evoluzione *vitale,* ossia non per giunta di forme estrinseche, ma per maggiore penetrazione nel senso religioso, nella coscienza. E ciò in due modi: *negativamente,* con la rimozione di ogni elemento estraneo, e *positivamente,* col perfezionamento intellettuale e morale dell'uomo; onde si ampliò l'idea divina e il sentimento religioso si affinò, concorrendovi anche il genio religioso dei profeti e del massimo fra essi, Cristo. Dal bisogno poi della fede di vincere le opposizioni, come dal bisogno del fedele di penetrarne gli arcani, si spiega l'evoluzione del domma: dal bisogno di adattarsi alle usanze dei popoli come di profittarsi della efficacia di esse, l'evoluzione del culto; dal bisogno di accomodarsi alle condizioni storiche e alle forme di governo stabilite, l'evoluzione della Chiesa, e via via.

Ma perchè l'evoluzione non trasmodi, sospinta dai bisogni e dalle forze progressiste che vi corrispondono, rappresentate specialmente dai laici, si oppone a queste una forza conservatrice, quella della tradizione, rappresentata dall'autorità religiosa. Quindi un conflitto; e da ciò il bisogno di un accordo o compromesso fra le due forze; il quale è dovuto a coscienze individuali che operano sopra la coscienza collettiva; giacchè quest'ultima, incalzata dal bisogno di quelle, è a sua volta necessariamente nel bisogno di far forza e premere sopra l'autorità, e quindi l'autorità viene essa pure a trovarsi nel bisogno, o necessità, di capitolare.

IV.

A siffatte teorie è naturale poi che si conformi la pratica dei modernisti nel loro atteggiamento verso la Chiesa; teoria e pratica assai peggiori in sè e più perniciose ad altrui che quelle del vecchio naturalismo dei liberali e, diremo anche, dei razionalisti e nemici aperti della nostra fede. Gli uni infatti non si scostavano dalla verità cattolica con tanta universalità di errori; gli altri con tale arte di mentita conciliazione.

Quanto alla prima, noi possiamo conchiudere con l'enciclica che " se quasi d'un solo sguardo abbracciamo l'intiero sistema, niuno si stupirà ove noi lo definiamo, affermando esser esso la sintesi di tutte le eresie. Certo, se taluno si fosse proposto di concentrare quasi il succo ed il sangue di quanti errori circa la fede furono sinora asseriti, non avrebbe mai potuto riuscire a far meglio di quel che han fatto i modernisti. Questi anzi tanto più oltre si spinsero che, come già osservammo, non pure il cattolicismo, ma ogni qualsiasi religione hanno distrutta „. Fin qui l'enciclica; e ciò che essa afferma, noi abbiamo dimostrato fin dalla prima, mettendo a riscontro il vecchio naturalismo col giovine modernismo. E ne è conferma pratica, a tutti manifesta, senza bisogno di lungo discorso, il fatto pubblico e quotidiano, additato pure nell'enciclica: il plauso dei nemici della Chiesa. " Perciò coloro che fra i razionalisti parlano più franco ed aperto, si rallegrano di non avere alleati più efficaci dei modernisti „. Così è purtroppo: e " così si spiegano i plausi dei razionalisti „, ci dice l'enciclica.[1]

[1] E coi razionalisti si possono bene accomunare i così detti «protestanti liberali», che non se ne differenziano salvo nel nome. Tra essi uno dei più audaci, il Campbell, che nella sua *New Theology*

Ma non così facilmente si spiegano i plausi o le simpatie o la mite tolleranza, o almeno le timide e carezzevoli riserve da parte di tanti cattolici, laici ed ecclesiastici, fino all'apparire dei recenti atti pontificii. A spiegar tutto ciò occorre, senza dubbio, far ragione di quello che tanto può presso i più, massime giovani: il fascino delle novità e il potere delle idee oscure: l'uno e l'altro già ricordato dal compianto Brunetière, che ne fu vittima in parte, sebbene vittima generosa e scusabile, come altri laici studiosi in Francia.

Ma è necessario ripensare altresì all'altra proprietà del sistema modernista; cioè l'arte di mentita conciliazione; l'arte, che ora l'enciclica ci ha smascherata, di avviluppare il pensiero incredulo in apparenze di scienza e di ortodossia, di atteggiarlo anzi ad apologia ed a conciliazione, mentre per i consapevoli non è altro che tradimento e aperta negazione: ciò è un accoppiare alla contraddizione teoretica la contraddizione pratica; alla incredulità l'ipocrisia.

(Londra, 1907) trascorre fino al pretto panteismo, riconosce come « è il medesimo movimento per l'appunto quello che, sotto una forma leggermente differente, è rappresentato in Inghilterra dalla *Nuova Teologia*, e che sotto altro nome si è venuto svolgendo in Italia e altrove per opera di cattolici romani ». Così nell' *Hibbert Journal* (aprile 1907, p. 489), tanto lodato dai modernisti italiani. Cf. J. Lebreton, *L'encyclique et la theologie moderniste*, p. 5 ss.; p. 22 ss. Questi afferma bene di non avere incontrato la forma del panteismo puro in nessun cattolico, ma ora forse ne troverebbe più che degli indizi nelle ultime opere del Loisy, e peggio ancora in certi articoli dei suoi piccoli pappagalli romani di *Nova et Vetera*, come in quelli di un povero « Aschenbrödel », già da noi denunziati altrove (cf. *Civ. Catt.*, 1908, I, p. 337 s), e da essi molto ambiguamente scusati. Di ciò conviene recentemente anche un L. Donati nell'ultimo numero della defunta *Vita religiosa* di Firenze (marzo-aprile 1908) art. « *Qual' è la nostra filosofia?* » (Accenno di una filosofia della vita), p. 133 s.

V.

E ciò si può confermare ancora, esaminando così di volo i primi frutti, cioè alcune delle conseguenze prime, della conciliazione vagheggiata dal modernismo teologico, nei tre principii spiegati sopra, di simbolismo, d'immanenza e di permanenza divina.

Col *simbolismo*, infatti, i modernisti pretendono trovar modo di salvare i dogmi contro qualsiasi oppugnazione o ritrovato della scienza moderna. Ma essi fanno un tentativo disperato, peggiore di quello ardito già dai sofisti e filosofi pagani, come da Celso, da Porfirio, da Giuliano Apostata, dalla scuola neopitagorica e neoplatonica dei primi secoli della chiesa, per salvare il paganesimo crollante e la sua screditata mitologia. Il tentativo scientificamente è un assurdo, religiosamente è un'ipocrisia; poichè ridotti i dogmi a simboli e istrumenti provvisorii e mutabili, non hanno più verità; nè si possono più ammettere, molto meno imporli a credere con assenso ragionevole e irrevocabile; nè v'è più luogo a parlare di cristianesimo storico e positivo, nonchè di cattolicismo. E vi è di peggio: perchè, bene osserva l'enciclica, " se tutti gli elementi che dicono intellettuali, non sono che puri simboli di Dio, perchè non sarà un simbolo il nome stesso di Dio, di personalità divina? E se è così, si potrà bene dubitare della stessa divina personalità, ed avremo aperta la via al panteismo „.

Vero è che i modernisti — come già fu accennato sopra, ad altro proposito — credono di " spuntare questa arma „ protestando nel loro famigerato *Programma*,[1] che " in quanto al simbolismo, il simbolo non implica più oggi

[1] Pag. 112.

l'idea di una creazione fittizia, forse anche fraudolenta... Esso è una realtà, una realtà *sui generis*, a cui la fede conferisce un valore inestimabile, fino a farlo diventare veicolo reale e occasione benefica di una elevazione dello spirito e di una più profonda penetrazione religiosa „. Ma non dicono essi di quale " realtà „ intendono, e a ragione; perchè al simbolo, stando massimamente ai loro principii di *idealismo*, essi non possono attribuire altro che una " realtà ideale „, l'essere cioè intenzionale e soggettivo che ha nella mente, o come essi amano meglio dire, nella co scienza del credente; chè dalla fede appunto esso simbolo ha il " valore inestimabile „, ovvero — ciò che torna al medesimo — l'ha dalla vita e dall'azione.

Quindi alle parole citate i modernisti soggiungono immediatamente questa ragione: " E poichè la nostra vita è per ciascuno di noi qualcosa di assoluto, anzi l'unico assoluto, tutto ciò che da essa emana e ad essa ritorna, tutto ciò che ne alimenta e ne arricchisce l'esplicazione ha ugualmente il valore di un assoluto „. Ora questo valore — giova ripeterlo, senza fermarci a commentare le altre enormità implicite nelle loro parole — questo valore di assoluto non è una verità assoluta, non è un valore di conformità del simbolo con l'oggetto simboleggiato; è al più un valore pratico, cioè di una semplice conformità del simbolo col senso religioso: o, per dirla con eleganza da modernista, è " il valore inestimabile „ di " veicolo reale „ ecc., [1] o con espressione più pittoresca, di " vibra-

[1] *Programma*, p. 112. — Strana coincidenza! Anche la frase peregrina del « veicolo », come quella così gentile del *diaframma* della coscienza e delle sue vibrazioni all'unisono (su cui vedi sopra, p. 44) ci suonano molto vecchie. Non sarebbe difficile trovarle, col resto della suppellettile teologica del modernismo, in filosofi eterodossi. Ci basti qui citare, ad es., uno dei loro maestri in *volontarismo*. Così Demofele contro Filarete nel dialogo dello Schopenhauer (in *Parerga und Paralipomena*, vol. II, § 174) pre-

zione del diaframma dello spirito „ o della coscienza, di " vibrazione dell'essere morale all'unisono con la parola del divino che si è rivelato e si rivela „; intendendo questa parola del divino e la conseguente rivelazione non quale manifestazione di verità, ma quale eccitazione psicologica del sentimento, quale propagazione di vita, nel senso del modernista.

Con ciò s'intende meglio, ciò che abbiamo notato più d'una volta, come, secondo il modernista, tutte le verità religiose sieno contenute implicitamente nella coscienza religiosa dell'uomo, il quale perciò " potrebbe far senza maestro se potesse leggere i bisogni del suo spirito e della sua coscienza „, come parla il Tyrrell. E s'intende pure come egli non possa ammettere la rivelazione se non come una sorte di eccitamento del senso e della pietà che fa " leggere „ o sentire i " bisogni „ suddetti; onde nasce poi la sua fede come " prodotto di una interna esperienza „, come " adesione a realtà sentite „. Il simbolismo pertanto si connette necessariamente nel sistema modernistico al principio di immanenza, come l'evoluzionismo al concetto

tende difendere la religione come un teologo modernista: « Essa non deve, per adattarsi all'intelligenza ed al bisogno di un pubblico così grande e così vario, presentare la verità nuda, o, per usare un paragone medico, darla allo stato puro, ma servirsi di un solvente, di un *veicolo* mitico... la verità, che in generale non può venir altrimenti espressa che sotto forma di mito o di allegoria, rassomiglia all'acqua, che senza vaso non può venir trasportata... Il senso profondo e l'alto fine della vita possono venire aperti e presentati al popolo soltanto simbolicamente. La filosofia, al contrario, deve essere come i misteri eleusini per i pochi, per gli eletti... Forse in tutte le religioni la parte metafisica è falsa; ma la parte morale è vera in tutte. Non è un inganno: essa è cosa vera, ed è la più importante di tutte le verità... insegna ciò che non è precisamente vero per sè stesso, ma per il senso che in sè racchiude: e così intesa essa è la verità ». Dello Schopenhauer è uscita or ora una parziale traduzione dal titolo appunto *Morale e religione* (Torino, 1908): noi la citiamo, come *segno dei tempi.*

della permanenza divina. Ora per l'una e per l'altra via il modernista teologo, nonchè giungere alla conciliazione che promette, si avvia a precipizio verso al panteismo e all'ateismo.

VI.

L'*immanenza* teologica infatti, nel senso che il modernista vanta, vorrebbe conciliare l'ordine soprannaturale col naturale, ma lo estenua e lo confonde; vorrebbe spiegare l'unione di Dio con l'uomo nell'essere e nell'operare, ma la stravolge e l'annienta; onde poi trascorre a contraddizioni molte ed aperte, nell'ordine speculativo e nel pratico. E ciò vale sempre, sia che si fondi tale immanenza nei bisogni del cuore (*immanentismo affettivo*) sia che nei bisogni della vita o esigenze dell'azione, come dicono, e potrebbesi chiamare immanentismo *effettivo* o *prammatistico*. Su l'uno e su l'altro — benchè in sostanza tornino al medesimo — oltre alle cose dette altrove, altre ne potremmo aggiungere al presente proposito non inutili.

Ma noi qui, affrettando, ci contenteremo di dimandare, con l'implacabile logica dell'enciclica: " Siffatta immanenza distingue o no Iddio dall'uomo? — Se lo distingue, che differisce adunque cotal dottrina dalla cattolica? o perchè mai rigetta quella della esterna rivelazione? Se poi non si distingue, eccoci di bel nuovo al panteismo „, che è appunto il confondere Dio con l'uomo, o in altre parole negare Iddio. — E alla vibrata dimanda dovrebbero dare una vibrata categorica risposta anche quei fautori dell'immanenza, che si appigliano al primo membro del fiero dilemma, e dopo avere contrapposto la loro dottrina all'antica da essi schernita, protestano ora di aver dato all'immanenza da essi difesa il significato accennato qui dall'enciclica. Il che, se fosse vero, mostrerebbe tuttavia che essi hanno peccato di ambiguità nei termini,

stravolgendoli dalla loro primitiva significazione, e molto più di temerità nell'opporre, quasi nuova, la loro dottrina a quella antica e unanime dei Padri e dottori della Chiesa — " Ma di fatto — continua l'enciclica — l'*immanenza* dei modernisti vuole ed ammette che ogni fenomeno di coscienza nasca dall'uomo, in quanto uomo[1]. Dunque di legittima conseguenza inferiamo che Dio e l'uomo sono la stessa cosa, e perciò il panteismo „.

Queste parole dell'enciclica hanno pure una triste conferma, oltrechè nel *Programma dei modernisti* già citato, nella recente affermazione del Loisy: " L'evoluzione della filosofia moderna tende sempre più all'idea di un Dio immanente, che non ha bisogno d'intermediario per operare nel mondo e nell'uomo „. Con questo l'apostata corre non solo a rovesciare tutta la dottrina della Chiesa cattolica e di Cristo redentore, *mediator Dei et hominum;* ma altresì a confondere, com'è nella logica del suo sistema, l'idea stessa di Dio quasi una forma soggettiva, ovvero sia evoluzione meramente psichica dell'uomo stesso, giusta il puro idealismo panteistico dell'Hegel.

Nè vi fa rimedio, anzi aggrava il male, la dottrina mistica del modernismo, particolarmente quella del Tyrrell, del von Hügel, di altri; la quale dà un colorito nuovo all'*immanenza,* e vuol passare da essa alla *trascendenza,* mediante il concetto proprio a cotali mistici, della fede " come atto emozionale „, intuitivo o sperimentale, onde l'anima sente in sè Dio, o piuttosto, come essi dicono, il divino. Il Tyrrell stesso ne conviene; e non sono molti mesi che egli mandava pubblicando a tutti i giornali dell'orbe una sua sdegnosa mentita, onde negava di avere mai op-

[1] Qui non troverà ombra di esagerazione chi bene intenda il gergo di non pochi modernisti, come, ad esempio, oltre i tanti esempi già recati altrove, le parole oscure del loro *Programma*, citate qui addietro a conferma dell'enciclica: « Poichè la nostra vita è per ciascuno di noi qualcosa di assoluto, anzi l'*unico assoluto* » ecc.

posto il suo modernismo mistico, che è di caldo visionario, a quello critico, di freddo razionalismo, del Loisy. " Tengo a dichiarare, egli scrive, che le posizioni critiche, mistiche e filosofiche del modernismo differiscono non già quali tendenze opposte, bensì come tendenze parallele o meglio convergenti „. [1]

Ma noi non abbiamo bisogno di tali testimonianze. È troppo chiaro per ragione e troppo confermato per l'esperienza nella storia di ogni falso misticismo, come già si disse, che dalla pretensione di voler *sentire,* e quasi afferrare il divino in sè, dalla confusione cioè della vitale e intenzionale unione della mente con l'oggetto per via di similitudine (che è propria dell'atto conoscitivo), con una unione propria e reale, quasi di identità, il mistico può passare troppo facilmente, e per breve tragitto, alla identificazione del divino con la natura, col tutto, o infine con la sua propria coscienza, o con " un'autocoscienza infinita che è l'anima del mondo e nella quale si ritrova la nostra molteplice coscienza personale „. Questo insinua pure William James, altro oracolo pei modernisti, il quale di ciò appunto dà merito alla scuola hegeliana " che sta oggi così profondamente influenzando il pensiero inglese ed americano „ ,[2] com'egli dice, e noi dobbiamo aggiungere anche francese ed italiano. — Ora questo panteismo non è altro che ateismo larvato.

[1] *Giornale d'Italia*, 30 marzo 1908. Ammirabile esattezza di concetto e limpidezza di linguaggio questa del povero mistico d'oltre Manica, il quale ravvicina così bellamente le *parallele* alle *convergenti!* — E suoi degni scolari si mostrano i modernisti del *Programma*, quando ci dicono di aver trovato alle origini (del cristianesimo) una *forma* (religiosa) *amorfa!*

[2] W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa.* (Trad. ital.), pag. 387. Una simile tendenza di « subbiettivismo agnostico e di panteismo idealistico» è riconosciuta perfino dal citato scrittore di *Vita religiosa* come « concetto fondamentale progressiva-

Non è dunque contradittoria l'accusa che l'enciclica fa al modernismo di favorire per l'una parte l'ateismo e per l'altra lo pseudo-misticismo; e quei modernisti i quali nel loro *Programma* trovano che la contraddizione *appare da sè* [1], si mostrano o ben poco intelligenti o ben poco sinceri. Nessuna cosa per contro appare così evidente nella moderna confusione di sistemi e di errori, quanto l'ibrido connubio del falso misticismo col panteismo e con l'ateismo più o meno aperto; connubio del resto che " appare da sè „ non poche volte nella storia delle aberrazioni umane. E basterebbe che i modernisti avessero ricordate certe opere pseudomistiche, di cui si è iniziata da qualche tempo la pubblicazione col loro plauso e favore, anzi possiamo dire con la loro *attiva partecipazione* in Italia e fuori: su le quali preferiamo ora tirare un velo.

VII.

Ma il misticismo immanentista, che già da sè rischia, o sembra, di volgere a misticismo panteista, sebbene per lo più avvolto nel nimbo di un pietismo trascendentale, viene peggiorato ancora e sospinto ad altre più enormi conclusioni, da un altro principio non meno pestifero e più insidioso; quello della *permanenza divina*. Con questa il modernista dalla sua pretesa *immanenza del divino*, secondo che egli l'immagina, nella coscienza individuale, passa ad affermare, in un senso affatto nuovo, una *permanenza del divino* nella " coscienza collettiva, solidale, immensa „ della Chiesa, connessa del pari all'altra loro pestifera eresia dell'evoluzionismo.

mente affermato e svolto dalla rivista *Nova et Vetera*, i cui scrittori perciò si ricongiungono alla scuola hegeliana di Benedetto Croce e Giovanni Gentile». (*Vita religiosa*, p. 133).

[1] *Il Programma dei modernisti*, p. 107.

E così protestano i modernisti ribelli nel loro *Programma* che dopo la " constatazione leale della evoluzione „ furono indotti " per sostenere la loro fede, al concetto di una permanenza del divino nella Chiesa „. [1]

Ma se a questo principio della *permanenza del divino* si dà il senso modernista, con tutta l'estensione e la comprensione logica di cui è capace, nonchè sostenere la fede, non lascia intatta una parte sola della teologia; tanto ampia e sterminata è l'applicazione che ne fa il modernista. Egli presuppone, infatti, mediante questa *permanenza del divino,* intesa in un senso affatto nuovo, di conciliare con l'origine divina che il cristianesimo si attribuisce, l'origine tutta umana e naturalistica che gli appongono i razionalisti, nominatamente gli evoluzionisti o trasformisti, e quindi la sformata evoluzione della religione stessa e di tutto ciò che alla religione appartiene, derivata egualmente l'una e l'altra, e l'origine e l'evoluzione, dal " bisogno „; come dal " bisogno „ è originata la fede. Di qui anche quelle sue teorie sulla genesi e la *evoluzione* dei così detti " germi „ o rampolli della fede, su cui distesamente parla l'enciclica, facendone seguire appunto l'ampia trattazione alla sintesi dei tre principii accennati, secondo un certo nesso logico ben ragionevole, checchè abbia giudicato altri che non vi seppe scorgere la dipendenza delle conseguenze dai principii.

Poichè, secondo questi principii e segnatamente in virtù dell' immanenza e della permanenza divina, il " bisogno „ sia della coscienza individuale, sia della " coscienza solidale „, della coscienza immensa o collettiva della società cristiana o dell' intera generazione umana, come parlano i modernisti, si dovrebbe dir cosa divina. Onde supposto essere Dio e anche Cristo immanente per la fede nelle coscienze che l'apprendono col senso religioso, cioè lo

[1] Pag. 23 s.

sentono in sè per l'esperienza interna, tutto ciò che è da un impulso o " bisogno „ religioso della coscienza si può dire che è da Dio; e nella coscienza cristiana unita al Cristo della fede, si può dire che è da Cristo, come una nuova rivelazione.

Non occorre insistere a dimostrare l'enormità dell'equivoco o piuttosto dell' insidia che si cela in questa tentata conciliazione dell'origine e della vita del cristianesimo, in quanto storica, soprannaturale e divina, con la genesi e la evoluzione affatto naturale e psicologica delle religioni, ammessa unitamente da razionalisti, da teosofi e da modernisti. Essa distrugge il fondamento stesso della istituzione positiva della Chiesa e della sua prodigiosa propagazione e conservazione: distrugge il vero senso e la efficacia tutta di quella divina promessa, che è la nostra consolazione e la forza della Chiesa: " Ecco io sono con voi, tutti i giorni fino alla consumazione dei secoli „. — La contraddizione dunque del modernismo teologico, anche qui, è così enorme e palpabile che la pretensione della conciliazione o dell'accordo ha tutta l'aria di una ipocrisia, di uno scherno.

Ai modernisti teologi non sarebbe quindi inopportuno di ricordare per ultimo la energica ammonizione della Scrittura, che con Dio non si finge nè si scherza: *Deus non irridetur!*

ARTICOLO SECONDO.

Contraddizione del modernismo teologico con le definizioni della Chiesa.

Sommario. — I. Sentenze antiche e sentenze recenti contro i fallaci sistemi di conciliazioni dottrinali, fino agli atti e alle definizioni più recenti e più solenni del Concilio Vaticano; la Costituzione dogmatica *Dei Filius* e il suo proemio applicato ai nostri tempi ed ai moderni errori. — II. Il capitolo *De Deo Creatore* contro gli increduli manifesti o razionalisti; il capitolo *De revelatione*, coi suoi quattro paragrafi, intorno al fatto, alla causa, alla fonte e alla norma d'interpretazione della rivelazione divina; suoi corrispondenti anatemi contro i semirazionalisti, tutti applicabili al modernismo. — III. Simile opportunità del capitolo *De fide*, circa l'obbligazione propria e la natura dell'atto di fede, onde si prevengono gli errori teologici della fede modernistica. — IV. Modernità anche maggiore del capitolo quarto, *De fide et ratione*, e dei suoi canoni contro il pervertimento delle relazioni tra fede e ragione, indotto dai modernisti segnatamente con l'evoluzionismo dogmatico della loro teologia. — V. Novità aggiunta dai modernisti agli errori vecchi, già condannati dal Vaticano, aggravandoli in varii modi, e prima circa i criterii di credibilità. — VI. Altro aggravamento nell'esclusione della rivelazione esterna e positiva, quindi anche del motivo proprio dell'assenso di fede, l'autorità di Dio che parla; errori dell' Hermes e del Mayer citati dai teologi del Concilio. — VII. Stravolgimento di fede e di dogmi, accresciuto dai modernisti, col loro *simbolismo* o *simbolo-fideismo* « emozionale » e « prammatistico », ecc.

I.

Una ragione fra tutte, ineluttabile e manifesta, dovrebbe troncare ogni scusa ai modernisti teologi, i quali si protestino con sincerità di volersi rimanere cristiani e cattolici:

quella delle condanne, ripetute e solenni, pronunciate dalla Chiesa contro altri sistemi consimili, benchè meno ampii e meno fallaci dei loro; sistemi di conciliazione della verità con l'errore, della fede con l'infedeltà o col dubbio, se non della professione esplicita del cristianesimo quale simbolo, con la negazione implicita di esso, quale è in realtà storico e positivo, come avviene nel modernismo.

E già sopra abbiamo ricordato la sentenza del Lateranense quinto contro i neo-platonici e neo aristotelici della Rinascenza, il cui sistema era poi nella sostanza quello stesso dei vecchi averroisti dell'età di mezzo: pretendere di negare come filosofi ciò che ammettevano come teologi. E potremmo ricordarne anche altre parecchie consimili, non esclusa quella di Gregorio IX, mentovata nell'enciclica ai teologi parigini, i quali si sforzavano *fidem* PLUS DEBITO *ratione adstruere naturali;* sebbene i modernisti, nel loro *Programma,* si arroghino di spacciarla quasi una condanna della teologia scolastica;[1] laddove essa è tutta e solo contro l'*abuso* della filosofia, e per l'appunto di quella infetta del razionalismo arabo di Avicenna e di Averroe. Quindi potremmo risalire fino alla sentenza di Gregorio XVI contro il disgraziato Lamennais (1832, 1834), col quale mostrano tanti punti di riscontro i modernisti; subito ap-

[1] Anche su ciò i modernisti si piacciono di ripetere gli errori del loro maestro, ERNESTO RENAN, nel suo *Averroës et l'Averroïsme,* (1852), errori già vecchi e molte volte confutati. Vedi, per es., il dotto studio del P. LIBERATORE nella *Civiltà Cattolica* (Serie III, vol. 2, p. 481) *Di un doppio Aristotele, avverroistico e scolastico;* e l'opera di Mons. TALAMO, *L'Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia* (cf. *Civ. Catt.*, VIII, 10, p. 456; XI, 8, 453). Ultimamente ne trattarono anche di proposito — contro l'accusa dei modernisti e di FRANCIS CHARMES, che se ne fece eco nella *Revue de Deux Mondes* (1° ott. 1907) — il BAYLAC, professore di storia della filosofia all'Istituto cattolico di Tolosa (*Autour de l'Encyclique,* nel *Bulletin de lit. eccl.,* nov. 1907) e il P. ROURE S. I. in *Etudes* (5 febbraio 1908, p. 361).

presso, alla condanna di Giorgio Hermes (1835), poco più felice, ma più modesto, del nostro contemporaneo Giorgio Tyrrell; indi a quella del Bautain (1840), e poi ad altre pronunciate da Pio IX contro gli Hermesiani (1846), contro il Bonnetty (1855), contro il Günther (1857), contro gli Ontologi (1861), contro il Frohschammer (1862) e contro alcuni teologi di Germania (1863), troppo infatuati della falsa libertà della scienza e dei suoi veri e mentiti progressi, fino alle più celebri e più universali sentenze della enciclica *Quanta cura* e del *Sillabo* a lei congiunto, dell'8 dicembre 1864.[1]

Ma non occorre tanto: a persuadercene, basta percorrere gli atti dell'ultimo Concilio ecumenico, o almeno leggerne con qualche attenzione la celebre costituzione dommatica *Dei Filius*. La dimostrazione, che ne sgorga, pare a noi sfolgorare di tanta evidenza, che ci sembra quasi ozioso l'insistervi; nè certamente vi spenderemmo parola, se non fosse per mettere al tempo stesso in più viva luce l'opposizione del modernismo teologico, massime per ciò che spetta il concetto di fede e di rivelazione, di dogma e di teologia, col magistero autentico, infallibile e solenne della Chiesa, non meno che l'accordo pienissimo e la coerenza perfetta degli atti recenti di questo stesso magistero ecclesiastico — quali il decreto *Lamentabili*, l'enciclica *Pascendi*, il motu proprio *Praestantia* — con gli atti e le definizioni antecedenti. Chi percorre con animo sincero e queste e quelli non può che uscirne pieno di ammirazione, riconoscendovi uno di quei divini e misteriosi presentimenti che sembra avere la Chiesa dei pericoli che le sovrastano, mentre ella, condannando gli errori passati, quasi previene in certo modo i futuri.

[1] Cf. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum*, etc. Ed. decima del BANNWART, nn. 1613-1622, 1634 e seguenti (pp. 428-473).

Ciò è dovuto appunto alla promessa divina e alla divina presenza, alla quale accenna con linguaggio solenne il proemio della costituzione dommatica *Dei Filius,* del Vaticano: il Figlio di Dio e Redentore del genere umano, Gesù Cristo Signor nostro, come promise ritornando al Padre, così rimane tutti i giorni fino alla consumazione del secolo con la sua Chiesa militante in terra: nè resta mai, a niun tempo, di assisterla docente, benedirla operante, aiutarla pericolante: e questa sua salutare provvidenza fa egli apparire per altri benefizi innumerevoli; ma più manifesta pei frutti amplissimi, che ridondarono dai Concilii ecumenici al mondo cristiano.

Che se questo ultimo punto dal Concilio Vaticano è applicato nominatamente al Tridentino - " benchè celebrato in tempi iniqui „ - si può da noi, con la debita proporzione, applicare meritamente al Vaticano stesso, e riscontrarne a parte a parte i frutti a quello attribuiti: dommi santissimi della religione definiti con più precisione e con più larghezza dichiarati; errori condannati e repressi; quindi la disciplina ecclesiastica fiorita e con maggiore fermezza sancita, promosso nel clero lo studio della scienza e della pietà... quindi ancora — e soprattutto — stretta più intima l'unione delle membra col capo visibile, e aggiunto a tutto il corpo mistico di Cristo, nuovo nerbo e vigore.

Ma pur troppo si dovrà insieme applicare, con non minore verità e con acerbo dolore, l'altra parte dell'esperienza, quella, cioè, dei " mali gravissimi, i quali sorsero da ciò massimamente, che di esso sacrosanto Concilio, presso moltissimi, fu sprezzata l'autorità o negletti i sapientissimi decreti „. Quindi cresciuta non solo la divisione infinita delle sètte, originata dal privato giudizio protestantico, ma la distruzione di ogni fede cristiana; le Scritture sacre relegate sempre più tra le favole o i miti o le leggendarie narrazioni; propagata viemaggiormente nel mondo quella dottrina del razionalismo o naturalismo, che

avversando in tutto alla religione cristiana, perchè istituzione soprannaturale, va macchinando con ogni sforzo di escludere Cristo dalle menti degli uomini, dalla vita e dai costumi dei popoli, per ristabilire il regno che chiamano della pretta ragione o della natura; e con ciò il traboccare di molti nell'abisso del panteismo, materialismo e ateismo, a segno tale che, rinnegando la stessa natura razionale e ogni norma di giusto e di retto, si affannano a crollare fin le stesse fondamenta dell'umana società:[1] insomma l'aggravarsi di tutti quei mali appunto che enumerava già Pio IX nel proemio della Costituzione *Dei Filius*, quale frutto del protestantesimo e conseguenza della sprezzata autorità del Tridentino, che ne aveva dannati gli errori.

Ma sopra tutti questi mali si aggravò quello di cui andiamo ora parlando — più insidioso, perchè più interno alla Chiesa e più occulto, perciò anche più amaramente deplorato dal Pontefice: — cioè " tra l'imperversare, per ogni dove, di una tanta empietà, infelicemente avvenne che molti anche tra i figli della Chiesa cattolica errassero dalla via della vera pietà, e in essi, attenuatesi a poco a poco le verità, anche il senso cattolico si venisse attenuando. Poichè, travolti da svariate e peregrine teorie, confusero malamente la natura e la grazia, la scienza umana e la fede divina, depravarono il senso genuino dei dommi e trassero in pericolo l'integrità e la sincerità della fede.[2] — " Le quali cose tutte vedendo - prosegue il

[1] Ai mali denunciati dal proemio della Costituzione Vaticana fanno appunto il riscontro quelli additati dall'enciclica nell'esordire: « Pur nondimeno è da confessare che in questi ultimi tempi è cresciuto oltremisura il numero dei nemici della croce di Cristo; che con arti affatto nuove e pieni di astuzia, si affaticano a render vana la virtù avvivatrice della Chiesa e scrollare dai fondamenti, se venga lor fatto, lo stesso regno di Cristo ».

[2] Si raffrontino anche qui le parole dell'enciclica: « I fautori dell'errore già non sono omai da ricercarsi fra i nemici dichiarati;

proemio - come può farsi che non si commuovano le intime viscere della Chiesa? Perocchè... ella, costituita da Dio madre e maestra de' popoli, si riconosce debitrice a tutti, ed è sempre preparata ed intenta a sollevare i caduti, sostenere i vacillanti, abbracciare i ravveduti, rassodare i buoni e promuoverli al meglio. Onde in niun tempo può restarsi dal testimoniare e predicare la verità di Dio, la quale sana ogni cosa... „

Ognuno sente quanto *palpito di attualità* vibra in questo proemio! Di questa voce lontana noi ora ascoltiamo l'eco presente in quella dei nuovi documenti del magistero autentico della Chiesa, eco tanto fedele quanto il messaggio di una medesima verità divina. Poichè questa verità divina, che il S. Pontefice Pio IX " per il supremo suo officio apostolico „ nella solenne costituzione vaticana difende e insegna " appoggiato alla parola di Dio scritta e tramandata, secondo che l'ha ricevuta, dalla Chiesa cattolica custodita gelosamente e genuinamente esposta, proscrivendo e dannando gli errori contrari „; questa medesima Pio X riafferma nella sua enciclica per " l'officio divinamente commessogli di pascere il gregge del Signore „, il quale appunto " fra i primi doveri ha quello di custodire con ogni vigilanza il deposito della fede trasmessa ai santi, ripudiando le profane novità di parola e le opposizioni di una scienza di falso nome „.

Ma ciò che più importa al nostro proposito, l'uno e l'altro la proclama, questa medesima verità divina, per opposizione ai medesimi errori, alle medesime profane novità, e

ma, ciò che dà somma pena e timore, si celano nel seno stesso della Chiesa, tanto più perniciosi quanto meno sono in vista. Alludiamo... a molti del laicato cattolico, e, ciò che è più deplorevole, non pochi dello stesso ceto sacerdotale, i quali... tutti penetrati delle velenose dottrine dei nemici della Chiesa... si gettano su quanto ha di più santo nell'opera di Cristo, non risparmiando la stessa persona del Redentore divino ».

soprattutto per opposizione a quella forma in apparenza più temperata degli uni e delle altre, che trasfigurandosi in sistemi varii, sottili e complessi cerca in ogni tempo di traforarsi fra i cattolici insidiosamente. Ciò si fa chiaro dalle cose dette; ma noi possiamo qui ancora confermarlo con un cenno sommario dei principali capi di dottrina contenuti nella costituzione dommatica *Dei Filius,* della quale poi sarà facile ad ognuno il raffronto coi capi corrispondenti dell'enciclica e del " Sillabo „ di Pio X, che si potrebbero citare ad ogni passo. [1]

[1] Uno studio alquanto più ampio e un'analisi minuta degli atti e decreti del Concilio Vaticano darebbe, senza fallo, una dimostrazione palmare del nostro assunto con la piena confutazione del modernismo teologico, particolarmente in ciò che riguarda le questioni della fede e le sue conseguenze. Ma una trattazione siffatta ci trarrebbe ora troppo in lungo: e del resto si può già vedere in parte attuata nella recente opera del P. Cristiano Pesch S. I., *Fede, dogmi e fatti storici* (Roma, Pustet, 1908), che è una critica del modernismo in punto di *fede, dogma e fatti storici.* — Per uno studio accurato sul Concilio Vaticano, segnatamente su la prima sua costituzione dommatica, alla quale noi ora ci riferiamo, si hanno certo opere notevoli, e quantunque non tutte moderne, sempre *attuali;* di esse si può vedere un buon catalogo, sebbene incompiuto, nel *Libellus fidei exhibens decreta dogmatica et alia documenta, etc., edidit* B. Gaudeau *S. I.* (Paris, Lethielleux, 1898). A queste sono da aggiungere i due grossi volumi del Vacant: *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican* (Paris, Delhomme et Briguet, 1895), come anche i diversi articoli comparsi nella *Civiltà Cattolica,* nominatamente quelli del Padre Matteo Liberatore (ser. VII, vol. 10, p. 322, 513; vol. 11, p. 257). Ma per questo cenno noi ci riporteremo direttamente alle fonti degli *Atti,* raccolti nel volume settimo della *Collectio Lacensis* (Acta et decreta Sacrosanti œcumenici Concilii Vaticani, etc. Friburgi Brisg., Herder 1890): dei quali tuttavia potrà il lettore consultare i più importanti nell'opuscolo maneggevole del Gaudeau (da pagina 194 a 392); e per le definizioni, nell'*Enchiridion* del Denzinger (nn. 1630-1666; ed. 10ª del Bannwart, nn. 1781-1820), senza che noi moltiplichiamo qui ad ogni pagina le citazioni.

II.

E anzitutto, della forma più temperata di razionalismo o naturalismo, penetrata fra i cattolici, avevano già detto i teologi relatori del Concilio Vaticano, che " quanto meno appare manifesta nei suoi errori, tanto ha più di pericolo „; e perciò contro di essa rendesi necessaria una più spiegata affermazione della verità cattolica: laddove per le aperte aberrazioni del razionalismo assoluto, nella sua triplice veste di materialismo, di panteismo e di razionalismo volgare, *sufficit monstra errorum nominasse ad eorum execrationem.* Per il che solo un capitolo, il primo e il più sommario, intorno a *Dio creatore,* fu indirizzato contro gli errori più aperti, dannandoli *per modum detestationis;* gli altri tre capitoli, coi loro canoni relativi, sono rivolti ad escludere le forme più temperate, più occulte, perciò penetrate già in qualche grado tra i cattolici, e l'escludono mediante l'esposizione più esplicita e ragionata della vera dottrina.

Così il capitolo *De revelatione,* che nei suoi quattro paragrafi ne definisce il fatto, la necessità, le fonti, l'interpretazione, è di così viva *attualità* che sembra di oggi. Nel primo paragrafo ci dà accertato il *fatto* storico di una rivelazione soprannaturale positiva, distinta dalla rivelazione naturale della ragione, e avvenuta per un beneplacito della sapienza e bontà di Dio, il quale si è compiaciuto di manifestare se stesso e i decreti della sua volontà al genere umano anche per un'altra via superiore, non ripugnante ma indebita alla natura. Nel secondo è chiarita la *necessità* di siffatta rivelazione e la *causa* di essa necessità: — la quale causa è la ordinazione stessa, o elevazione gratuita dell'uomo, a un fine soprannaturale, cioè

alla partecipazione dei beni divini che superano ogni intendimento umano. Nel terzo add tate le *fonti* della rivelazione medesima: — le quali sono, giusta la fede della Chiesa universale, i libri scritti e le tradizioni non iscritte, quelle cioè che ricevute dalla bocca stessa di Cristo per gli Apostoli e dagli stessi Apostoli per dettame dello Spirito Santo tramandate, giunsero sino a noi. Infine stabilita nel quarto paragrafo la *norma dell' interpretazione* delle Scritture sacre: quella cioè che nelle cose di fede e di costumi, che spettino alla edificazione della dottrina cristiana, si debba ritenere per vero senso della Scrittura, ossia come parola di Dio, quel senso che tenne e tiene la santa Chiesa, alla quale appartiene il giudicare del vero senso e dell'interpretazione delle Scritture sante.

Anatema quindi al vecchio tradizionalista, come al giovane modernista, che neghi la certezza della cognizione naturale di Dio, ottenuta per il lume della ragione (cf. can. 1). Anatema a chi neghi essere possibile, o espediente che l'uomo sia ammaestrato intorno a Dio e alle cose divine con una rivelazione propriamente detta (can. 2); a chi confonde questa cognizione soprannaturale con un atto psicocologico qualsiasi, di ordine naturale, organico o anche morboso; a chi vuole sotto ogni rispetto necessaria, postulata da interni " bisogni „ o immanente al soggetto tale rivelazione divina (can. 3) e perciò sprezza come *estrinsecismo* ogni manifestazione esterna e soprannaturale di verità, di fatti, di doveri religiosi (can. 2): anatema infine a chi ricusi di accettarla qual' è contenuta nei libri sacri e canonici, ricusando di ammettere per sacri e canonici i libri interi della Scrittura sacra, come li ebbe annoverati il Tridentino, o negando che essi siano divinamente ispirati (can. 4).

In questi anatemi è troppo evidente che incorrono i modernisti con le loro dottrine di soggettivismo, d'imma-

nentismo e simili,[1] dannate nel decreto *Lamentabili* e nell'enciclica *Pascendi.* [2] Così intorno alla rivelazione, all'ispirazione, all'interpretazione della Scrittura, come particolarmente intorno al criterio che essi ne assegnano per siffatta interpretazione: il criterio è sempre soggettivo ed arbitrario indipendente dal fatto storico della rivelazione positiva, — come sarebbe quello del sentimento o della supposta " fecondità religiosa „ — laddove, secondo la definizione vaticana, vuol essere un criterio affatto oggettivo ed assoluto. Poichè il Concilio definisce qui come la Chiesa medesima ha per sacri e canonici i libri stessi delle Scritture, " non perchè composti per sola industria umana siano stati poscia dall'autorità di lei approvati; nè sola-

[1] I modernisti nel loro *Programma* (p. 104-107) si assottigliano a tutto potere, per eludere le definizioni del Concilio Vaticano, attribuendo loro, ben inteso, un senso modernistico — cioè relativo e « suscettibile di varie interpretazioni sì da non costituire un ostacolo agli ulteriori adattamenti dello spirito religioso » — essendo quelle « formole dottrinali, definite in un determinato momento per tutelare le esigenze (*i soliti « bisogni »*) della religiosità collettiva ». Riconoscono essi che « senza dubbio i teologi tomisti che al Concilio Vaticano formularono la definizione surriferita, intesero di dire che la conoscenza di Dio è possibile all'intelletto puro » ecc., cioè in senso diverso al tutto dal modernistico. Ma soggiungono immediatamente che « questo non toglie che lo spirito religioso entrato in accordo con i risultati indiscussi (?) della filosofia contemporanea, si rifiuti di accettare in questo senso la proposizione del Concilio ». Conclusione ereticale, ma logica nella dottrina dell'*immanentismo* e *relativismo* modernista.

[2] Di queste sarebbe pur troppo lungo il catalogo, anche quando si restringesse alle più manifeste, come sono le bestemmie dal Loisy accumulate nelle sue opere recenti: *Les Evangiles Synoptiques* e *Simples Réflexions sur le décret du Saint Office* etc., e raccolte in buona parte nel numero 3-4 del periodichetto modernistico *Nova et Vetera* di Roma (via della Scrofa, 10), tutto dedicato al Loisy. Per costui « Dio è l'autore della Bibbia, a quel modo che è architetto di S. Pietro di Roma e di Nostra Signora di Parigi »! (*Simples réflexions*, p. 42).

mente perchè contengono la rivelazione senza errore; ma perchè scritti per ispirazione dello Spirito Santo hanno Dio come autore, e come tali furono alla Chiesa medesima consegnati „. E il simile si vuol dire delle tradizioni o divine o apostolico-divine, in quanto riconoscono tutta la loro prima origine da una rivelazione divina, *positiva,* di cui la Chiesa è testimone, è custode, interprete, promulgatrice: non è autrice, nè continuatrice, strettamente parlando, molto meno, " laboratorio „, comunque dicasi, di verità o di rivelazione.

III.

E tutto ciò da capo ci è confermato, oltre ogni dubbio, dalla dottrina del Concilio nel capitolo seguente *De fide;* giacchè essa, come osservava mons. Martin nella sua relazione, corrisponde necessariamente a quella della rivelazione, e si restringe a quei capi che si oppongono ai recenti errori circa la fede, tralasciandone tutti gli altri che appartengono alla compiuta trattazione dei teologi. Così il paragrafo primo recisamente assegna la radice prima e la fondamentale ragione dell'obbligo della fede — la ragione cioè di dipendenza essenziale da Dio come creatore e padrone, onde viene il debito di ossequio intellettuale; — indi nettamente chiarisce la nozione genuina di fede in sè considerata — cioè intellettivo assenso soprannaturale, fondato come in proprio motivo nell'autorità di Dio stesso rivelante, il quale non può ingannarsi nè ingannare. Ora nell'una definizione e nell'altra si oppone per diametro alla supposta *autonomia* o indipendenza della ragione, e all'altro errore capitale di quanti alterano il concetto o piuttosto negano la fede, negandone o la propria nozione di assenso ad una verità, cioè di atto intellettuale, ovvero il motivo proprio di questo assenso,

cioè l'autorità divina, sebbene spesso usurpino il nome di fede (cf. can. 1 e 2).

Il paragrafo secondo mostra poi che questa fede non è ossequio irragionevole e cieco, ma bene " consentaneo alla ragione „, stante i segni di credibilità interni ed esterni, segnatamente miracoli e profezie, che attestano il fatto della rivelazione divina: onde novamente si esclude un doppio errore, dei razionalisti per una parte e per altra dei pietisti, quali sono tra i modernisti non pochi, i quali vogliono la fede o assurda o cieca affatto, cioè senza motivi di credibilità, siccome fondata solo in una interna esperienza o vaga sentimentalità, negando fin anche la possibilità di dimostrare la credibilità del *fatto* della rivelazione divina, i miracoli e la stessa possibilità del fatto miracoloso (cf. can. 3 e 4).

Il terzo paragrafo definisce la fede un atto libero e salutare, poichè i motivi di credibilità, sebbene evidenti, fanno ragionevole, non necessario l'*atto del credere;* e questo, come ogni atto soprannaturale, richiede una illuminazione e ispirazione dello Spirito Santo, e una libera cooperazione della volontà umana, sicchè " essa per sè è dono di Dio, quando pure non operi ancora mediante la carità „ : nel che si oppone, come è noto, a un doppio errore dell'Hermes, oltre che all'antica eresia dei pelagiani da un estremo e dei luterani e calvinisti dall'altro (cf. can. 5). Ma non meno si oppone ad altri più moderni errori già da noi accennati, per cui la fede va confusa tutta con un moto del cuore, e supposta istintiva, inseparabile dalla carità o dalla *vita vissuta,* come dicono, essendo quell'atto medesimo per cui l'anima farebbe quasi centro della sua vita le realtà soprassensibili. [1]

[1] Contro questa definizione urtò apertamente, fra gli altri, chi scrisse che la fede senza le opere, la *fides informis*, « non è vera fede, non è nulla, non vale nulla » ; che è un'ipotesi assurda, non

Definita la natura della fede, il decreto passa nel paragrafo seguente a determinarne l'oggetto materiale — cioè le verità che si hanno a credere — e sono quelle " contenute nella parola di Dio scritta o tramandata e dalla Chiesa proposte a credere sia con solenne giudizio, sia con magistero ordinario e universale, come divinamente rivelate „ : dove, come già osservava nella sua relazione l' illustre vescovo di Paderbona, si esclude l'errore di coloro i quali vogliono che si abbia a credere di fede divina solamente gli articoli di fede, formalmente definiti, e però si studiano di ridurre al minimo le verità da credere (*minimisti*) : e sono ora costoro i moderati fra i mo-

mai caduta in mente, cioè « nella psicologia semitica » di S. Paolo, e simili proposizioni avventate, le quali suonano, almeno verbalmente, quali contraddittorie anche al canone del Tridentino (sess. VI): « Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti ; aut fidem quae remanet, non esse *veram fidem*, *licet non sit viva ;* aut eum qui fidem sine charitate habet, non esse christianum, *anathema sit* ». — Nè basta a eludere l'anatema il dare luogo a questa fede informe, tra « lesottili categorie e distinzioni greche » ; nè solo ammetterla come « un principio sensibile ed esterno » quasi tessera di unione con la Chiesa visibile, molto meno quasi « fede capace forse di fare ipocriti » : no ; essa è un principio interno, inizio proprio (*fundamentum et radix*) di giustificazione e di salute. Se così non fosse, ogni colpa grave andrebbe congiunta alla perdita della fede, e ogni colpevole cesserebbe di essere, internamente, cristiano ; oltre a quelle tante altre assurdità che i teologi sogliono mettere in luce a confutazione di questo errore, stato già fondamentale nel protestantesimo e ora voluto risuscitare in parte dal modernismo teologico fra i cattolici. Similmente appare condannata una distinzione tra *fede di timore e fede di amore*, asserita da qualche scrittore in Italia, dopo il Laberthonnière in Francia ; distinzione ben simile a quella dell' Hermes, tra *fede della cognizione e fede del cuore*, e come questa, certamente difforme dalla schietta dottrina cattolica del Concilio. — Ma su ciò non possiamo noi ora dilungarci ; nè forse gioverebbe qui, essendo facile ad ognuno il raffronto. E lo stesso dicasi di troppe altre applicazioni scottanti.

dernisti; perchè gli altri, i più conseguenti, escludono ogni elemento intellettuale fino a volere una religione e una fede *adommatica* o, come anche parlano con mirabile antitesi, una *forma* (religiosa) *amorfa.*

Nè meno *attuali* riescono i due paragrafi seguenti che dànno ragione e definizione insieme, della necessità della fede e dell'obbligazione strettissima sia di abbracciarla, sia di perseverarvi costantemente, senza dar luogo a dubbio o a sospensione di assenso, nè prima dell' investigazione scientifica, nè poi: e ciò per l'aiuto della grazia esteriore, cioè di tanti segni evidenti di credibilità che mostrano a tutti la Chiesa custode e maestra della parola rivelata, non meno che per l'aiuto della grazia interiore: l'uno e l'altro mancante nelle religioni false. Le quali definizioni, come il sesto canone che le concerne, valgono bene contro la critica indipendente e l' indifferentismo dei modernisti — per cui tutte le religioni sono buone — non meno, e più, di quel che valgano contro il dubbio positivo dell' Hermes posto come fondamento di ogni inquisizione teologica (cf. can. 6).

IV.

Più manifesta ancora, se così può dirsi, è la *modernità* del capitolo quarto *De fide et ratione:* tanto dritto esso mira contro il pervertimento che delle relazioni tra fede e ragione va ora facendo il modernismo. Per accennarvi almeno rapidamente, contro di esso è riaffermato un doppio ordine di cognizione, distinto non solo di principio: — che nell'uno è un lume naturale, la ragione; nell'altro soprannaturale, la fede — ma anche di oggetto: — nel primo verità accessibili alla ragione, nell'altro affatto trascendenti, " misteri nascosti in Dio, che non ci possono esser noti se non in quanto rivelati divinamente. „ La

quale definizione annienta tutti i sogni dell'*immanentismo*. Appresso, è specificata la intelligenza che di questi misteri divini può cercarsi e conseguirsi fruttuosissima dalla ragione illustrata dalla fede : intelligenza opposta non meno all'*agnosticismo* che all'*antropomorfismo*, i due estremi a cui deve correre il modernista che ha perduto il concetto della cognizione analogica e della propria ragione di mistero. [1]

Ma soprattutto è inculcata la impossibilità assoluta del dissenso reale tra fede e ragione ; l'origine del dissenso apparente sempre causato da qualche nostra ignoranza ; il diritto e l'officio della Chiesa, conseguente all'officio apostolico d' insegnare e al mandato di custodire il deposito della fede, quello di " proscrivere la scienza di falso nome „ ; e al diritto correlativo il dovere, che tutti i fedeli cristiani non solo non sostengano come legittime conclusioni della scienza, ma rigettino come errori, quelle opinioni che si conoscono per contrarie alla dottrina della fede. Infine è chiarito l'aiuto vicendevole che si porgono la fede e la ragione, l'opera di progresso vero che promuove la Chiesa anche nelle arti e nelle scienze umane - alle quali assicura la giusta libertà - e quella del progresso falso che esclude, rispetto massimamente alla dottrina della fede e al senso dei dommi.

Tali definizioni sono poi anche qui avvalorate e spiegate dai canoni susseguenti, onde si tronca la radice alle

[1] Di simile confusione del concetto di analogia, così fecondo e vitale in filosofia non meno che in teologia, massime per conto delle recenti controversie, dette saggio deplorabile anche il SERTILLANGES, da prima nei suoi articoli della *Quinzaine*, così favorevoli alla proposta famosa del Le Roy, e poi in quelli della *Revue de Philosophie* (*Agnosticisme ou anthropomorphisme*), seguiti da una vivace polemica col GARDAIR, che ivi stesso li confutò vigorosamente (*La transcendance de Dieu*), non da letterato o da poeta, ma da filosofo e da teologo esatto.

pazze teorie del modernismo, segnatamente a quella dell' *evoluzionismo* dommatico, e alle tante sue conseguenze ereticali che ne infettano tutto il sistema teologico. Anatema a chi non ammette misteri propriamente detti nella rivelazione divina, ma vuole che tutti i dommi della fede si possano intendere e dimostrare dai principii naturali, mediante la ragione debitamente coltivata o evoluta (can. 1): a chi sostiene che le discipline umane si debbano trattare con tanta libertà che le loro asserzioni si possano ritenere per vere, ancorchè avverse alla dottrina rivelata, nè si possano proscrivere dalla Chiesa (can. 2): a chi dice potersi dare che ai dommi proposti dalla Chiesa si abbia un tempo da attribuire, secondo i progressi della scienza, un senso diverso da quello che ha inteso e intende la Chiesa (can. 3). E da ultimo, come per fare più compiuto il riscontro, chiude il documento l'ammonizione solenne di fuggire non solamente l'eretica pravità (degli errori dannati), ma anche quegli altri errori che ad essa più o meno si accostano, e di osservare altresì le costituzioni e i decreti, onde siffatte prave opinioni dalla Sede apostolica sono proibite e proscritte.

Ora tutto ciò basta bene a conchiudere, insistendo in ispecie sulle dottrine del *modernista credente,* quanto giustamente l'enciclica affermi che " simili vaneggiamenti (*del modernismo*) li abbiamo già uditi condannare dal Concilio Vaticano „! Sono dunque essi vaneggiamenti *senili,* per usare una parola dei modernisti, molto senili, oltrechè detestabili ed ereticali.

V.

Ma v'ha di più: noi dobbiamo aggiungere, che mentre il Concilio Vaticano li condannava già come aberrazioni molto antiche nella sostanza — sebbene mitigate nella forma dai semirazionalisti tedeschi, massime di parte cat-

tolica — ora quasi a ringiovanirle i modernisti vi aggiunsero una novità, e più che di forma, se si vuole: la novità fu quella, tutta loro propria, già notata su altri punti non pochi, di aggravare enormemente l'errore. Potrà ognuno giudicarne, percorrendo, anche rapidamente, i varii punti della sintesi, abbozzata sopra, delle dottrine modernistiche in contrapposto alla dottrina del Vaticano. Noi siamo forzati, anche qui, di restringerci a pochi cenni su l'uno o l'altro punto, quasi di volo.

E sia il primo, quello onde muove il *modernista credente,* di ridurre, come abbiamo spiegato altrove distesamente, la fede ad una sorte d'intuito o di esperienza interna, dicasi atto istintivo del senso religioso o del cuore o della coscienza individuale, senz'atto previo dell'intelletto nè giudizio alcuno di credibilità, nè previa dimostrazione del fatto di una rivelazione positiva. Un simile concetto è l'aggravamento di quello riprovato dal Vaticano, e descritto dai teologi relatori dello schema preparatorio, siccome un errore che " assumendo alle volte apparenza di pietà, tanto più riesce di pericolo „ ; cioè l'errore di quei protestanti " i quali fanno professione di ammettere la rivelazione cristiana, ma rigettati i criterii idonei a conoscere e provare il fatto della rivelazione, provocano unicamente alla *esperienza interna,* al *senso religioso,* alla *testimonianza dello spirito,* alla *certezza immediata della fede* „. Su ciò osservano opportunamente i teologi, come già i primi pseudo riformatori si arrogavano di discernere la parola di Dio genuina per via del " sapore „ e del " gusto „ ; al qual fine ponevano in ogni uomo il testimonio immediato dello Spirito Santo: ed erano conseguenti, ammesso il principio del libero esame. Di che i teologi stessi recano in prova parecchie proposizioni di Calvino, come quella così recisa: " Non argomenti, non verosimiglianze noi cerchiamo; ma siccome a cosa posta fuori d'ogni incertezza di estimazione, l'ingegno e giudizio nostro assoggettiamo „.

E venendo ai moderni, i teologi relatori così ne parlano, a un di presso, come dei modernisti parla l'enciclica: " che ritenuto il metodo istesso degli antichi pseudoriformatori, a questa testimonianza dello Spirito Santo sostituiscono per lo più il naturale *sentimento religioso,* ovvero il *bisogno dell'anima religiosa,* per il quale sentimento immediatamente e senza che la verità rivelata ci si renda *credibile* per criterii esterni, noi abbracciamo la religione cristiana siccome vera e divina „. Di ciò allegano appunto a riprova lo Schleiermacher nella sua *Dottrina della fede,* dove afferma che a qualsiasi prova della verità e necessità della religione cristiana noi rinunziamo affatto, ma sappiamo piuttosto che avanti a siffatte inquisizioni ogni cristiano ha già per certo che alla sua pietà nessun'altra forma fuori di questa può convenire. E a lui si accostano altri, i quali insegnano, che i fatti soprannaturali, dianzi accennati, non si possono intendere quali motivi di credibilità, se già non si presuma la fede: perciò il fatto stesso della rivelazione non potersi dimostrare all'uomo che non ha ancora ricevuto la fede, e perciò anche la persuasione certa della verità del fatto della rivelazione non potere precedere il ricevimento della fede cristiana.

Ora siffatti errori - ciò che più rileva al nostro proposito - sono confutati altresì dai teologi relatori, nelle annotazioni stesse allo schema suddetto della costituzione *Dei Filius,* con argomenti al tutto simili a quelli che noi ora leggiamo nell'enciclica, e per giunta denunziati come errori molto vecchi e già condannati dal magistero autentico della Chiesa. Così, infatti, essi osservano più avanti che tali errori furono già condannati più volte dalla Santa Sede, e ne arrecano le condanne date già da Innocenzo XI il 2 marzo 1679 (prop. 21: *Assensus fidei... stat cum notitia solum probabili revelationis,* ecc.); da Gregorio XVI nelle tesi fatte sottoscrivere dal Bautain, l'8 settembre 1840, da Pio IX nelle lettere apostoliche del novembre 1846,

dove s'insegna essere in debito la ragione umana di ricercare con diligenza il fatto della rivelazione, per accertarsi che Dio ha parlato.

Ma non meno evidente è il pericolo nell'errore stesso, come ragionano ancora i teologi. Perchè se, rigettati o spogliati del loro valore i criterii estrinseci, con i quali, come divini sigilli, Iddio rende conoscibile la sua rivelazione, tutto si riduce alla " esperienza esterna „ e al " senso interno „ non resta più altro modo certo da discernere la rivelazione vera dalla fittizia. Quel sentimento, infatti, secondo l'ordinaria provvidenza di Dio, non sottostà alla esperienza, sotto questo formale rispetto, in quanto è soprannaturale, e disgiunto dai criterii estrinseci, va soggetto ad illusioni gravissime. Onde vediamo uomini che in favore della religione falsa e di errori manifesti appellano " all'esperienza e al senso interno „ cui essi attribuiscono allo Spirito Santo. Con questa confidenza parimente nel " senso interno „ e col rigettare i motivi di credibilità si accorda un altro errore diffuso tra molti ai tempi nostri: per il quale osano molti affermare, essere lecito passare dalla religione cattolica ad un'altra, se quella si trovi non soddisfare alla interna esperienza ed al senso religioso „.

Di che i teologi relatori tornano a parlare più sotto, in un distinto articolo, mostrando come dai precedenti segua appunto questo "errore gravissimo e funestissimo„. Poichè - argomentano essi a ragione - se non vi sono a pro della vera religione rivelata da Dio caratteri oggettivi, dai quali si possa con certezza conoscere il fatto della locuzione divina, e perciò non si dànno motivi di credibilità, i quali dimostrino la dottrina credibile e obbligatoria a credersi, ma tutto si riduce a un cotale sentimento dell'animo e all'esperienza interna, certamente ne conseguita che nessuna religione è in sè e obiettivamente più credibile di un'altra, anzi niuna obiettiva-

mente credibile. E con ciò non resta altro se non che, secondo quell'esperienza interna - soggetta a tante illusioni quando venga separata dai criterii esterni da Dio disposti - esperienza varia e mutabile, sia lecito passare dalla religione in sè vera alla falsa, non meno che dalla falsa alla vera.

Quindi, pure l'errore di dire che sia pari la condizione nel credere, ed eguale la indipendenza di esame e la libertà morale dei dubbii, circa la verità della religione (*autonomia della scienza e della coscienza individuale dei modernisti*), sia che l'uomo si trovi già pervenuto alla vera fede, sia che si trovi in una falsa religione: il quale errore consegue da ciò che non si riconosce la grazia soprannaturale e il lume della fede divina e la fermezza soprannaturale che da esso nasce, quando l'uomo vi cooperi. Con ciò, soggiungevano i teologi, la fermezza della fede, onde siamo fedeli, diviene meramente naturale, proporzionata cioè all'argomento che in ciascuno la produce; - e per i modernisti si dovrebbe dire proporzionata al moto o eccitamento emozionale, o anche al " bisogno „ onde rampolla per vitale immanenza.

Quindi niuna meraviglia che da costoro si permetta, anzi pure si commendi, a cattolici non meno che ad eterodossi, la sospensione della fede e il dubbio reale, finchè non ne abbiano finita da sè la dimostrazione secondo le norme della scienza umana - o come amerebbero meglio di dire i modernisti, acquistata l'*esperienza vissuta,* sentito il bisogno della coscienza individuale o simile prova " emozionale „. Nel che non solo si viene a negare implicitamente il precetto divino della fede, ma a promuovere l'*indifferentismo* religioso più estremo. Poichè di qui conseguita altresì, come notano i teologi stessi, " l'errore già largamente diffuso in alcune regioni e quasi popolare, e perciò tanto più pernicioso, per cui si afferma universalmente, potersi fare passaggio dalla Chiesa cattolica

alle altre comunioni, e però generalmente non essere da incolpare uomini che così facciano, mentre essi affermano quasi sempre di seguire il dettame della loro coscienza „: anzi " doversi concedere a tutti il diritto di mutare la religione in cui ciascuno è nato, e questo diritto valere egualmente per cattolici e non cattolici „; dottrina questa che equipara l'errore alla verità, e il diritto e il debito dell'uomo ad abbracciar quella ed evitar questo, in debito e in diritto di fare all'incontro; infine agguaglia lo splendore delle note di credibilità che illustrano la Chiesa alle ombre, onde l'errore veste la specie di verità; nè tiene conto alcuno della grazia soprannaturale.

Così i teologi; e con questi relatori del primo schema si accorda il relatore dell'ultimo e definitivo; dal quale abbiamo certezza che il paragrafo secondo del capo terzo intese appunto condannare " l'errore del falso pietismo, il quale provoca unicamente all'esperienza interna, all'interno testimonio dello Spirito Santo, o alla certezza immediata „. E similmente il canone terzo, che gli corrisponde, propugna, come dice il relatore stesso, i diritti della ragione nella stessa fede, contro quell'errore che disperando della ragione, riduce ogni cosa ad una vaga sentimentalità; onde nel distruggere la fede s'incontra col razionalismo, o *intellettualismo* razionalistico, al quale presumeva fare contrasto. E così dicasi degli altri punti che si riferiscono a questo capo di dottrina, confermati poscia, come dicemmo, dalle susseguenti definizioni del Concilio contro i due estremi di protestanti pietisti e di razionalisti.

VI.

Ma i protestanti pietisti ammettevano ancora il fatto della rivelazione positiva, di cui l'esperienza e la coscienza interna è segno o argomento, non essenza. I modernisti invece vanno più avanti: mettono nell'esperienza o emo-

zione interna l'essenza di rivelazione: dal fatto *storico* esterno prescindono, quando non lo negano addirittura; e sempre escludono dalla loro fede sia il motivo proprio ed estrinseco, dell'autorità di Dio che rivela, sia l'atto intellettivo di adesione ad una verità certa e determinata, come a parola divina, esteriore, mentre la ripongono tutta in una visione o intuito, poniamo pure che congiunto all'adesione di *tutta l'anima,* come essi dicono, ossia ad " un'attitudine morale che fa delle realtà superiori come il centro della sua vita „. E qui i modernisti non si accostano solo, ma si mettono quasi in coro coi razionalisti e semirazionalisti condannati dal Concilio Vaticano.

Poichè " anche i razionalisti - osservano i teologi del Concilio - parlano di *fede* religiosa, ma non possono ammettere una fede, di cui il motivo sia l'autorità di Dio che parla; giacchè negano la stessa locuzione di Dio, ossia rivelazione „. Fede è dunque per essi una cognizione qualsiasi delle cose che spettano a Dio e alla religione; e secondo il vario modo di concepire la cognizione e la scienza, diverso è il loro concetto; sicchè di fede ritengono il solo nome. " Ma anche in questa fondamentale nozione della fede, proseguono i relatori, vi ebbe una qualche derivazione nel semirazionalismo. I semirazionalisti negano che l'autorità di Dio rivelante sia motivo formale della fede, per cui ci chiamiamo e siamo credenti; negano cioè che la ragione di fede stia nel prestare l'assenso a motivo dell'autorità di Dio che parla. Perchè insegnano essi che ogni ferma persuasione intorno a Dio e alle cose divine sia quella fede propriamente detta, da cui sono denominati i fedeli, benchè il motivo di abbracciare e tenere la verità non sia l'autorità di Dio, ma la sola visione del nesso intrinseco delle idee. Anzi dicono che nel senso più sublime è fede la cognizione, per esempio, della esistenza di Dio, alla quale si perviene dalla considerazione di questo universo „.

Tale era, in sostanza, l'opinione dell'Hermes e del Mayer, citati dai teologi del concilio, poichè quegli definiva la fede " lo stato di certezza della verità conosciuta, indotto in noi per l'assenso necessario della ragione teoretica o della ragione pratica „, secondo la sua teoria kantiana; e questi, il Mayer, più vicino ai modernisti, " l'apprensione delle cose che ci si manifestano mediante i loro fenomeni, ossia sottostanno quale fondamento alla cognizione empirica „; onde il cristiano conosce e crede la esistenza di Dio, mentre con l'intelletto ne *vede* nell'universo la maestà e la divinità. L'Hermes poi e la sua scuola con una confusione assai perniciosa distingueva pure una " fede del cuore „ - che presupponeva libera ed operativa mediante la carità - dalla " fede della cognizione „ ossia fede onde si presta assenso alla verità, e ch'egli voleva stesse nel suddetto consenso necessario indotto per gli argomenti delle verità della religione cristiana, e nella necessaria (forzata) persuasione della verità dimostrata.

Ora a chi bene esamini, massime quanto all'esclusione del motivo proprio della fede divina, nonchè alle relazioni che ne conseguitano tra fede e scienza, apparirà manifesto quanto i modernisti abbiano aggravato i vecchi errori, pur dando loro una forma o apparenza nuova, quale abbiamo esposto sopra distesamente.

VII.

Certo è bensì che i più dei modernisti protestano contro siffatte definizioni " intellettualistiche „; ma ciò è solo per fare un passo più avanti, e più ardito dei semirazionalisti tedeschi: non più visione di nesso intrinseco di idee, non assenso intellettuale - questo sa troppo d'intellettualismo - ma visione " emozionale „ del cuore o della coscienza, anzi contatto immediato con le realtà superiori,

esperienza insomma o prodotto di esperienza: questo, sotto varii nomi, intendono essi per *fede:* le idee, come dicemmo, e le *formule,* primitive o secondarie che siano (dommi), non sono altro che *simboli,* cosa più o meno indifferente e mutabile, siccome soggetta a molteplici interpretazioni giusta i progressi della scienza, nonchè a svariati adattamenti, giusta il volubile atteggiamento del *senso religioso,* dal quale debbono essere *vitalmente* assimilate.

Ora in tutto ciò i modernisti, poniamo pure senza addarsene, incorrono in un inganno ben simile a quello che i teologi del Concilio Vaticano, relatori della stessa costituzione *Dei Filius,* avevano già denunziato come " frode „ dei panteisti. Questa era d'insegnare che nella fede cristiana non s'intende la verità in sè stessa, ma si riceve sotto velami simbolici: onde il gloriarsi d'interpretare essi i dogmi speculativamente, anzichè negarli in modo alcuno. I modernisti preferiscono intenderli moralmente, o in senso prammatistico, in *funzione con la vita,* con l'azione, coi bisogni e simili. Ma il principio del simbolismo onde muovono è tutt'uno, come tutt'uno è il termine a cui riescono: a oppugnare la religione cristiana con la depravazione dei dogmi e l'abuso delle parole, quando pure non lo intendano espressamente, come invece l'intendevano i razionalisti del vecchio panteismo o idealismo germanico e l'intendono quelli del nuovo e rinascente idealismo. [1]

E tuttavia può parer bene strano che non lo intendano i modernisti, i quali parlano con tanto sprezzo di " formole „ dogmatiche — secondo che deplora vivamente l'enciclica — fino a darle per frutto di uno sforzo meramente umano, a guisa di formole o piuttosto ipotesi non accertate, ma immaginate per comodità pratica, come li abbiamo uditi nel precedente articolo.

[1] Cf. Gaudeau, *Libellus fidei,* p. 221-222. Vedi ciò che ne fu detto sopra, a p. 188.

Si potrebbe quasi dire che cotesto simbolismo dei modernisti, " emozionale o prammatistico „ che si chiami, è peggiore di quello " intellettualistico „ dei vecchi razionalisti; perchè sommuove, anzi nega ogni fondamento di verità speculativa, quindi qualsiasi corrispondenza del domma con la realtà oggettiva, lasciando solo quella di espressione convenzionale o formola umana di una " emozione „ o disposizione psicologica soggettiva, che per alcuni è anche " morbosa „.

Qualche cosa di più si direbbe, alla prima, che quei vecchi razionalisti lasciassero alla religione, almeno per rispetto al popolo. Ecco, ad esempio, - per citarne qui uno solo, che è molto caro ai modernisti e spesso da loro ricordato - come parla lo Schopenhauer nell'opera già citata, secondo la recentissima traduzione italiana. [1] " La religione è la metafisica del popolo, la quale deve ad ogni costo venir ad esso lasciata e perciò tenuta esteriormente in onore, poichè lo screditarla vorrebbe dire togliergliela. Come vi è una poesia del popolo e, nei proverbi, una saggezza del popolo, così deve anche esservi una metafisica del popolo; imperocchè gli uomini abbisognano assolutamente di un'*interpretazione della vita,* e questa deve adattarsi al loro intelletto. Quindi essa è sempre un rivestimento allegorico della verità, e nel rapporto pratico e sentimentale, vale a dire, come norma di condotta e come balsamo e consolazione nel dolore e nella morte. Essa offre forse altrettanto quanto potrebbe offrire la verità stessa, se noi la possedessimo „. E altrove il filosofo *pessimista* ricorda, ma accordandosi meglio coi teologi modernisti del simbolismo, come " il benefizio più reale recato da una religione sinceramente creduta, è quello di rimediare nel modo migliore al vuoto ed all'aridità della vita, con l'aprire accanto al mondo reale un secondo mondo

[1] SCHOPENHAUER, *Morale e religione* (Bibl. di scienze moderne, n. 40). Torino, 1908. — Vedi sopra, p. 197-198, *nota.*

invisibile e con l'assicurare un rapporto continuo interessante, pieno di speranze con gli esseri di quell'altro mondo „. Così egli, dando quasi il tono al mistico Tyrrell ed ai suoi discepoli modernisti del *Programma*. E così non abbiano, costoro, da conchiudere con lui disperatamente, che questa è una mera illusione: " Ed illusione è in ultima analisi ogni felicità! „ [1]

Ma quando pure non vengano a questo ultimo estremo di irreligione pur troppo non raro, trascorrono però sempre a perniciosissime conseguenze, per la inevitabile contraddizione di tutta la loro falsa teologia con la vita religiosa e morale del cristiano.

E di tale contraddizione appunto dobbiamo ora discorrere, nel seguente articolo, in riguardo alle applicazioni ascetiche del *teologo modernista*.

[1] Ivi, p. 273-274.

ARTICOLO TERZO.

Opposizione del modernismo teologico con la vita cristiana.

Sommario. — I. Presunzione del modernismo di conciliare la vita cristiana con lo spirito del secolo, mediante una « via » nuova di spiritualità; applicazione in questa del doppio principio di fede « emozionale » e di coscienza « autonoma »; indipendenza dalla direzione esteriore. — II. Esempio delle infiltrazioni del nuovo ascetismo modernistico in Italia. – III. Una nuova « via » promossa da persone pie in Francia e in Italia; suoi principii strani e perniciosi, contrarii ai precetti ed ai consigli evangelici. — IV. Artifizio di propaganda nel supposto contrasto fra le scuole di spiritualità dei santi e degli ordini religiosi; accuse false loro mosse, particolarmente quella di compressione autoritaria delle coscienze e delle forti energie dello spirito. — V. Ordinate ascensioni dell'anima, spiegate da S. Tommaso; rigettate dal modernismo ascetico. — VI. Incoerenza di questa nuova spiritualità nei suoi principii e nella sua pratica. – VII. Sue attinenze col quietismo e semiquietismo dei secoli andati, fino al misticismo esoterico della « gnosi ». — VIII. Sentenza già datane dalla Chiesa, particolarmente nella recente condanna dell'*americanismo*.

I.

Le opposizioni teoretiche e pratiche, dei metodi e delle dottrine di conciliazione del modernista teologo, contro ogni parte della teologia cristiana, ci dànno non sospetto solo, ma certezza di somiglianti ripugnanze, o piuttosto di un insanabile dissidio con tutta la vita cristiana. Anche per questa infatti — ed era naturale — ha cercato il modernista una sua via di accordo; perchè la vita cristiana insomma si riconciliasse alfine con lo spirito del mondo

incivilito, coi progressi del secolo nuovo. E ben s'intende che l'arte usitata dall'errore di trasfigurarsi nelle sembianze della verità, indi traforarsi insidiosamente sotto le mentite spoglie di religiosità e di pietà, meglio adattata e conforme alle mutevoli condizioni degli uomini e dei tempi, non è mancata, nè poteva mancare al modernista teologo: e quest'arte purtroppo ha insinuato il veleno delle nuove idee, del nuovo spirito, dei nuovi indirizzi anche in anime rette e bene intenzionate.

Ma sopra tutto essa riuscì ad infiltrarsi parzialmente anche nel giardino più guardato della Chiesa, tentando avvelenare le sorgenti stesse della vita cristiana sia dei semplici fedeli, sia delle anime stesse religiose, le fonti della spiritualità e dell'ascetica. Quindi si ebbe, più o meno aperto, più o meno consapevole, un modernismo ascetico e mistico, una maniera di vita cristiana più spedita e franca, che chiamarono " Via „ per eccellenza, una via cioè di spiritualità tutta nuova, semplificata, moderna, in fine anche qualche cosa di simile al sogno di un ordine di laici più o meno ideale, che il romanziere vagheggiava o simboleggiava nei suoi futuri *cavalieri dello Spirito,* confortati nella lotta e nella unione per il bene dalle divote cavaliere, ossia *dame dello Spirito,* [1] come Giovanni Selva dalla sua Maria d'Arxel. Non più, o il meno possibile di monachismo o di altro stato religioso di regolari, chierici o laici, legati da voti e da vita comune; ma pietà libera, sentimentale e attuosa, *intraprendente* e *indipendente,* nel bel mezzo del secolo, quale si addice all'uomo moderno.

Di questo modernismo ascetico, il quale si stende a tutta la vita cristiana, come un nuovo tentativo di conciliazione del cristianesimo ammodernato con le " esigenze „ del secolo — non abbiamo per ora tempo nè opportunità di trattare distesamente, come la cosa meriterebbe, ma

[1] Cf. « Il Santo », p. 313.

dobbiamo pure dirne qualche parola, per dare compimento alla nostra sommaria trattazione del modernismo teologico. Esso n'è infatti una mera applicazione, o immediata conseguenza; quindi, in ciò specialmente che essa ha di esclusivo, contraria affatto e nemica della vera spiritualità, della genuina ascetica cristiana.

La fede " emozionale „ e la coscienza " autonoma „ sono i due capisaldi del modernismo; e come tali ci tornano spesso innanzi quasi ad ogni passo, nella rapida corsa attraverso alle svariate e molteplici manifestazioni della nuova eresia. Col nuovo concetto di fede si esclude o si attenua l'adesione dell'intelletto; si ritiene e si esagera quella del sentimento, nominatamente della fiducia, della unione, ossia della più intima esperienza di Dio. Con la nozione poi dell'autonomia della coscienza si esclude o si deprime ogni norma e legge esteriore, come di autorità dottrinale, così di autorità disciplinare e precettiva, ogni regola esterna insomma.

Ora questi due principii segnatamente si veggono infiltrarsi, con più o meno di audacia, camuffati sotto alte parole mistiche e accenti sublimi di spiritualità trascendente, nella nuova scuola, anzi pure in libri ascetici scritti forse con le migliori intenzioni, ma troppo coloriti a modernità di un misticismo che gonfia le povere anime, non le nutre; che le illude, non le illumina. Di qualcuno di essi altre volte abbiamo fatto cenno, con molto, forse anche, con troppo riserbo; nè ora con tutto ciò crediamo di insistere a far nomi, volendo solo premere su la questione di principii.

E ai principii suddetti altri si attiene in tutto, altri si accosta più o meno, secondo che più o meno è progredito nella nuova via, cioè nella scuola nuova di spiritualità. L'accordo è in ciò appunto che si coglie pretesto dal fatto — che è una verità innegabile, nè mai negata o attenuata comecchessia dai veri maestri di spirito nella

Chiesa — essere cioè il lustro e la gloria della vita spirituale tutta cosa interna, com' è interno il regno di Dio in noi. Ma si passa quindi a voler esclusa o almeno rimandata in ultimo luogo la norma o direzione esteriore: il primato della direzione spirituale è attribuito, senz'altro, ai sentimenti o influssi mistici, all'esperienza soggettiva, benchè sotto diversi nomi e poniamo anche in diversi gradi. E così altri parlano ad ogni poco di azione diretta ed immediata dello Spirito, o del Cristo eterno nelle coscienze dei fedeli, di attraimenti affettivi, di esperienza, di immanenza e permanenza del divino in noi, del Cristo vivente in noi, dell'umanità mistica di Cristo e dei contatti mistici con noi, della Via (nel senso dei mistici) dell'amor puro, e andiamo dicendo. [1]

Similmente, fraintendendo e abusando del concetto verissimo e profondo della incomprensibilità, ineffabilità, infinità delle perfezioni divine come della soavità ineffabile della contemplazione negativa dei mistici e della carità affettiva, vogliono escluso lo sforzo di meditare positivamente e pensare a Dio, lo studio lodevole di conoscerlo sempre meglio e farlo conoscere con una cognizione che sarà, è vero, sempre imperfetta ed analogica, ma non perciò falsa e spregevole; l'esercizio infine arduo e penoso dell'amore effettivo, della carità operosa nella pratica del sacrifizio e delle virtù tutte che accompagnano e autenticano l'amore; quasi bastasse per tutto la esperienza del Divino, il contatto mistico, o quell'adesione generica, quel sentimento oscuro, misterioso che chiamano fede. E questa fede vorrebbe ben essere quella fede viva e operosa di cui vive il giusto di Dio. Ma la fede, di cui vive il modernista e con cui si guida all'operare, non è invece la fede della Chiesa; è la fede o fiducia agli istinti proprii, ai

[1] Così, per es., nel « Santo » frequentemente, come a pag. 59, p. 276 ss. 296, 338-340, 376, 464, ecc., ecc.

movimenti interiori, ai " bisogni „ intimi della coscienza, per usare il suo disgraziato frasario. Questa fidanza cieca è dunque per alcuni regola suprema, per altri più o meno principale, della coscienza individuale.

Nè vale che i modernisti accettino pure, o mostrino di accettare, un'autorità esteriore, come sarebbe quella di un direttore spirituale o del magistero autentico della Chiesa: non vale, perchè l'accettano sotto condizione. E la condizione è questa, che il direttore sia mistico egli pure e si governi per via di esperienza interiore della coscienza, che questa sua coscienza, e la coscienza di chi tiene l'autorità dottrinale, anzi la coscienza stessa collettiva della Chiesa, " vibri all'unisono „ con la coscienza individuale di ciascuno.

Da siffatte premesse di ordine speculativo scende, conseguenza logica, la norma pratica, breve e spedita, della spiritualità modernistica: scendere nelle oscure latebre della coscienza o della subcoscienza, quivi scoprire istinti, impulsi o movimenti divini — siccome prodotti dallo Spirito, dall'Umanità mistica, dal Cristo vivente in noi — indi seguirli come norma - essendo essi da Dio, quale rivelazione individuale - senza rispetto o dipendenza dall'uomo, o al più ammettendo la direzione esteriore come un semplice aiuto, e questo secondario. Noi vediamo dunque nella pratica, come nella teoria, invertite le veci: ciò che per il cattolico si aggiunge come aiuto interiore alla regola normativa della rivelazione e direzione esteriore, è per il modernista ascetico la regola prima e suprema, se non l'unica; e quella che è regola prima e suprema per il cattolico, diviene al più secondaria e subordinata, se non affatto irrita e vana, per il modernista. Così anche, per simile rispetto, ciò che per il cattolico è al più un'eccezione, come la direzione immediata o azione straordinaria dello Spirito Santo, è per il modernista la regola universale o almeno la regola da lui appropriata a tutte le co-

scienze religiose come " in vario grado manifestatrici della divinità „.

II.

Non la finiremmo così presto, se volessimo andare in citazioni, per aggiungere una nuova e facile conferma alle cose dette, in ogni punto; particolarmente quando ci proponessimo di segnare le gradazioni molteplici del nuovo ascetismo e le insidiose infiltrazioni successe in questa o quella scuola di spiritualità, venutaci d'oltre Alpe o d'oltre Manica. Tanto più che occorrendo sempre nei modernisti un linguaggio torbido, avviluppato ed ambiguo, non potremmo passarci di qualche necessario commento che ci trarrebbe in lungo con qualche noia dei lettori e nostra.

Daremo qui solo, per via di esempio, due tratti, scelti così a caso fra gli innumerevoli che ci vengono innanzi; tanto per gustare un saggio della soave unzione mistica e della limpidezza di linguaggio del nuovo ascetismo, come per antivederne in parte nell'attuazione dei principii l'eccesso delle conseguenze.

Ascoltisi per primo come parlava, or sono più di tre anni, al popolo fedele, nel bel mese di Maggio, uno dei nuovi " mistici „ predicatori:

" Gesù vivente e presente nelle anime è appunto questo contatto con la realtà spirituale ed eterna „. Strana definizione per verità, che vuol fare di *Gesù... un contatto!* Ma il nuovo ascetico non si turba per così poco: e " noi abbiamo Cristo nell'anima — egli soggiunge — Gesù Cristo può esserci rapito e strappato così come può esserci strappato questo nostro essere spirituale, questa nostra coscienza medesima... Queste profonde ed evidenti realtà spirituali, che costituiscono la fede viva ed operosa nel Cristo, possono essere da noi invocate come punto di partenza per la ricerca del Dio nascosto „. Così il Murri nel discorso

XVII, intitolato " Il Cristo vivente „, e con somigliante misticismo altrove, spesso, nella sua *Vita religiosa nel cristianesimo,* così intitolata, si direbbe, per antifrasi, essendo una falsificazione nebulosa dei concetti più certi di fede, di dogma, di morale, di tutta insomma la vita religiosa del cristianesimo, nonchè del cattolicismo.

Odasi ora il Minucci del Fogazzaro:[1] " Noi vogliamo comunicare nel Cristo vivo, quanti sentiamo che il concetto della Via, della Verità, della Vita, si... si... si... si dilata, ecco, si dilata nel nostro cuore, nella nostra mente! E rompe tante — come dirò? — vecchie fasce di formole, che ci stringono, che ci soffocano... Noi vogliamo comunicare nel Cristo vivente, quanti abbiano sete — sete... sete! sete! — che la nostra fede se perde di estensione, cresca di intensità... Noi vogliamo comunicare nel Cristo vivente, quanti sentiamo ch' Egli prepara una lenta ma immensa trasformazione religiosa per opera di profeti e di santi „ ecc., ecc. E conchiude per ultimo con la perorazione: " Esiterete voi per paura di Pietro a servire Cristo? Uniamoci contro il fanatismo che lo ha crocifisso, e che avvelena ora la Sua Chiesa e se ne avremo a soffrire, ringraziamone il Padre „. — Chi ha senso cristiano deve ammirare certo, quanto orgoglio misto alla confusione babelica del linguaggio e alla gravità enorme degli errori si celi sotto il pallio di questo mentito ascetismo!

Vero è che anche tra i modernisti il Minucci pare essere trascorso troppo, " le sue frasi sulla estensione e la intensità della fede, sul timore di Pietro non essere misurate „ e via dieendo.[2] Ma queste sono vane proteste, dopo aperto il varco all'errore: sono al più scampi che fanno

[1] « Il Santo », p. 67 ss. — Il parlare convulso e squilibrato del Minucci demagogo potrebbe suggerire molti raffronti e utili riflessioni; ma preferiamo lasciarle ai nostri attenti lettori.

[2] Il « Santo », pag. 69.

onore alla buona volontà di chi li cerca, non già alla sua logica. Ora — chi può dimenticarlo? — anche nelle vie dell'errore la logica è irrefrenabile, spietata. Che se per giunta è sospinta nella corsa dai principii dell'*autonomia* della coscienza e del soggettivismo della fede " emozionale „ non può altro che precipitare alla sfrenata nell'abisso. E l'abisso qui è il fondo dei più grossolani errori, congiunti alla ribellione pratica contro l'autorità del magistero divino della Chiesa.

III.

A ciò — vogliamo credere — non hanno posto mente alcuni pii favoreggiatori del modernismo ascetico, neppure forse gli ispiratori e promotori di una nuova " via „ di spiritualità che si dice assai diffusa in Francia, e si va propalando anche in Italia con uno zelo degno di miglior causa. La rivelazione di questa nuova " via „ — a cui pare alludere anche il romanziere modernista — annunzia certo cose mirabili e nuove.

Eccone i capi in rapido ma fedele riassunto: Agli uomini del nostro secolo conviene guardarsi dalla spiritualità antiquata e archeologica: la novità e la modernità essere dallo Spirito Santo; essere venuto il tempo in cui il Salvatore divino vuole da solo redimere e perfezionare il mondo: egli incomincerà con mezzi di cui finora non si è servito e invierà sacerdoti a ciò istituiti per innovare insieme e compiere l'opera della redenzione: prima di questa nuova spiritualità, annunziata da poco al mondo, non si dava alla carità quel luogo che le è dovuto meritamente; questa spiritualità poi vuol essere ed è cosa specialissima..., opera provvidenziale e redentrice, fondata dallo Spirito Santo; nuova quindi, ma progressiva: alla quale altre precedettero e altre succederanno, giusta l'im-

pulso interno dello Spirito e la sua mozione esterna, poichè le cose tutte sono in perpetuo flusso, come il mondo è in perpetuo movimento: è una via infine facilissima, larghissima, universalissima, più che le altre tutte aperta a quasi tutte le anime, nominatamente a quelle viventi nel bel mezzo del secolo.

Conformi a questa rivelazione di " via „ o spiritualità nuova, sono poi i concetti nuovi delle relazioni tra l'anima e Dio e quelli di metodo pratico alla perfezione: direzione precipua interna, procedente dal Verbo stesso e dalla sua mistica umanità o anche dallo Spirito del Verbo, lo Spirito di Gesù, che è lo Spirito Santo; cognizione diretta, che Iddio ingerisce costantemente nelle anime, di quanto conviene fare; e però niuna ansia o sollecitudine di ricercare la propria via; contentezza anche dei propri peccati, nonchè delle miserie, perchè glorificano Iddio; non troppa cura di acquistare o esercitare le virtù, perchè già le abbiamo in quanto Cristo opera in noi, nè di tanta perfezione è l'imitare le virtù di Cristo, di quanta il comunicare ad esse mediante la participazione mistica della sua umanità. Con questa doversi ottenere che le azioni nostre siano di tal guisa identificate con quelle di Cristo Salvatore, che fra le une e le altre non si possa far distinzione: nessuno operar così bene come chi lascia operare Dio solo: in questa " via „ non essere da affaticarsi per ascendere a Dio, poichè con essa Iddio discende a noi. E vi è un doppio *tutto* in questa stessa " via „: un *tutto* maggiore che è Dio, e un *tutto* minore che è l'anima; la perfezione sta in questo che il *tutto* maggiore si riproduce e si compiace nel minore; e il tutto minore è riempito e partecipa del maggiore... — Cose sublimi, come ognun vede!

Eppure basta che l'anima *voglia:* e così, mettendosi nella nuova " via „, *lasci fare a Dio, al buon Dio,* che da solo opererà il tutto a perfezione. Pietà inferiore è chia-

mata quella che sta nell'osservanza faticosa dei comandamenti di Dio e degli obblighi del proprio stato; pietà superiore, ma che può essere comunissima alle persone del secolo, è quella di unirsi volentieri con Dio e lasciarsi portare dalle sue braccia: il lavorare della natura contro la natura conviene agli incipienti, della natura con la grazia ai proficienti, della grazia sola, ai perfetti; quindi scienza sacerdotale, predicazione, esercizi spirituali segnatamente, non essere di gran giovamento alla perfezione; sacrifizi poi o mortificazioni nella vita spirituale, massime negli inizi, essere piuttosto cose inutili, per non dire nocive; più perfetto l'usar bene delle cose tutte che il privarsene; quindi, per finirla, lo stato religioso non potere tanto alla santificazione del mondo quanto la spiritualità nuova delle persone ritenute dal matrimonio o da altro motivo nella vita secolare.

Quest'ultimo errore in ispecie, associato spesso a quello di una direzione più immediata dello Spirito Santo, ha illuso e va illudendo parecchie anime buone, forse troppo buone, particolarmente tra il clero secolare. Così noi stessi ricordiamo bene di aver letto in un pio " bollettino circolare „ di zelanti sacerdoti, come " il dono dello Spirito Santo è quello che li distingue dai Gesuiti, dai Domenicani, dagli Oratoriani, i quali hanno ricevuto un dono differente „: e un tal dono certo li avvantaggia su tutti. Così anche una persona molto ascetica noi abbiamo udito che predicava ai suoi chierici, doversi rifugiare allo stato religioso quelli solo che non potessero vivere castamente nel secolo. Egli pensava forse di dar loro con libera parafrasi il consiglio del Maestro al giovinetto buono del Vangelo: *se vuoi esser perfetto...!* [1]

[1] Cf. Matt., XIX, 16-22.

IV.

Ma checchè sia di ciò, ad agevolarne la propaganda concorre l'arte o l'artifizio piuttosto, di coprirla con l'autorità di uomini santi, delle loro dottrine, o delle loro scuole di spiritualità, con uno sforzo studiato di paralleli sottili o di opposizioni supposte fra l'una e l'altra. Così vuolsi opporre lo spirito di s. Pietro e di s. Paolo, di s. Agostino e di s. Tommaso, di s. Francesco d'Assisi e di s. Domenico, di s. Filippo Neri e di s. Ignazio di Loyola, e via via. [1]

E parimente, mentre dagli uni si mette in rilievo, per esagerarne l'opposizione e il contrasto, la semplicità della vita primitiva delle prime comunità cristiane, dagli altri si travisa la complessività della vita evolutiva, secondo l'idea loro dominante della evoluzione, in cui sta la vita. Stando a questi ultimi, più schiettamente modernisti, l'ideale della perfezione cristiana sarebbe da cercarsi non tanto nel passato, quanto nel presente e nel futuro, con l'inizio cioè e l'incremento del regno dello Spirito, della *religione dello Spirito,* trionfante sopra *le religioni di autorità*. Nel che non insisteremo noi a mostrare le vestigie,

[1] Noi troviamo qui, come in altri punti, giustissime le osservazioni del p. Enrico Watrigant (*Deux méthodes de spiritualité*, pagina 30): « Molti autori ascetici moderni caricano troppo le tinte che differenziano lo spirito di certi fondatori di Ordini o santi personaggi, e i caratteri della loro spiritualità. Per questa via si giunge talora ad arrogarsi la libertà di non accettare certi principii sopra i quali non è lecito dissentire: sotto pretesto che si segue la spiritualità mistica di tal santo, non già in quello che è sua dottrina particolare, ma in ciò che è dottrina comune della Chiesa ». Vedi anche dello stesso, *L'école de la spiritualité simplifiée*. Lille, 1903, p. 15 s.

anche in autori ascetici, delle idee di Augusto Sabatier, o più veramente del pietismo protestantico. [1]

Niuna meraviglia poi che tale nuovo indirizzo di ascetismo incerto e nebuloso avversi in modo particolare lo spirito e la disciplina netta, vigorosa, pratica degli *Esercizi spirituali* di s. Ignazio; se pure non pretende " studiarli alla luce delle pratiche in uso presso il sufismo o misticismo musulmano „ come quello scrittore moderno da noi altrove citato. [2] Certo da questa " luce di sufismo „ era abbagliato lo scrittore stesso quando chiamava il santo " una delle persone più enigmatiche „ e nel sufismo voleva cercata la chiave dell'enigma.

Ma, lasciando star ciò, che non merita confutazione, il modernismo ascetico vuole appunto mettere il contrasto o almeno la evoluzione sua tra i santi e le loro dottrine o forme di santità, per tirarne la conseguenza della spiritualità soggettiva o immanentista, che gli sta a cuore, in cui la coscienza individuale sia tutto o quasi tutto. Quindi pure il costume di rinfacciare all'antico metodo di spiritualità di soffocare, col peso dell'autorità, le libere energie

[1] Abbiamo trovato perfino in qualche libro ascetico e religioso, rimandati i giovani cristiani a cui era dedicato, alla lettura di Augusto Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la Religion*, libro pessimo e fondamento di quell'altro che gli succedette col titolo *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit.* E similmente esaltavasi come « denso di pensieri profondi » il libercolo dello pseudonimo Sostene Gelli, *Psicologia della religione:* operetta non meno pestilenziale che tenebrosa, quale appare dalla critica che sopra ne abbiamo fatto (p. 140 ss.) Tanta era la ingenuità dei *buoni!*

[2] Cf. *Civ. Catt.* 1907, vol. IV, p. 708. — Alludiamo a un cotale F. V. della *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* (luglio-agosto 1907, p. 627), il quale vi sparla di S. Ignazio con simile irriverenza onde un altro (?) F. V. sparlò altrove di S. Luigi, secondo criterii male intesi e peggio espressi di spiritualità. Nè migliore è il suo senso critico: nelle insinuazioni che fa contro la Compagnia di Gesù e il suo fondatore, egli si appoggia al libello screditato di uno pseudonimo.

dello spirito, di costringere ad una forma omogenea e forzata tutte le varietà delle coscienze individuali, quasi pretendesse coniarle o riformarle tutte unitamente sopra uno stampo unico, secondo il tipo squallido di una virtù d'altri tempi.

Esso fa con ciò una caricatura dell'ascetica cristiana, e per meglio impugnarla, mostra d'ignorarne gli elementi stessi. Poichè il primo fra tutti gli elementi, in questa scuola dello spirito, è appunto l'accordo tra la immutabile essenza della santità e la varietà infinita delle sue forme o, se vogliamo così dire, degli atteggiamenti diversi secondo i tempi, le nazioni, gli individui: l'una cosa e l'altra già insegnata ripetutamente da s. Paolo, [1] e poi inculcata perpetuamente da tutta quanta la tradizione dell'ascetica cristiana. Così, nominatamente, nella disciplina spirituale di s. Ignazio, la più invisa e la più accusata di autoritaria dal modernismo ascetico, noi troviamo inculcato fin da principio e di poi ripetuto spessissimo al direttore delle anime, di bene studiare la condizione e le qualità personali del soggetto ecc., [2] di ben guardarsi dal portarlo ad eleggere uno stato piuttosto che un altro, di non piegarsi a questa nè a quella parte, ma, " tenendosi nell'equilibrio di una bilancia, lasciar operare immediatamente il Creatore con la creatura, e la creatura col Creatore „.

Ma in questa disciplina, accoppiandosi alla soavità la forza, alla ragionevole libertà del soggetto la guida amorevole dell'autorità, non si dà luogo alle illusioni, perchè resta costante la regola infallibile della perfezione, come unico il prototipo essenziale della santità, Cristo Signore, di cui sono copie svariate e molteplici le anime tutte degli eletti. Quindi la massima solenne di s. Ignazio " essere

[1] I, Cor., XII, 4, 11; Eph., IV, 4; Rom., 8, 29.

[2] *Exercit. spir.*, annot. 14, 15. Cfr. *Director.* XXIV, 1, 2; V, 5.

cosa piena di pericolo volere tutti spingere per una via stessa alla perfezione: e chi ciò presume, non intendere quanto siano varii e molteplici i doni dello Spirito Santo „.

V.

Così l'anima non resta abbandonata a se stessa, poichè alla regola esterna, che è la legge divina e l'autorità della Chiesa, ricorrerà per conferma anche nel caso di una direzione straordinaria ed eccezionale dello Spirito, il quale non potrà mai contraddire a se stesso, contraddicendo all'autorità della Chiesa.

Del resto, salvo questo caso eccezionale, le ascensioni spirituali dell' anima, cioè i passi del suo progresso nella via dello spirito, si seguono a gradi ben definiti e precisi nell'ascetica cristiana, conforme alla dottrina della Chiesa; e ciò senza pericolo di allucinazione o d'inganno. S. Tommaso le ha intuite e chiarite con la sua nitidezza angelica, illuminandoci così a riconoscere l' accordo mirabile dell'ascetica dei Santi e il contrasto irrimediabile dell' ascetica dei modernisti con l' ideale sublime della carità vera e perfetta. Il ristretto della sua dottrina è contenuto particolarmente in quell'ammirabile seconda parte della sua *Somma teologica,* che da sola basta alla piena confutazione del modernismo ascetico e delle sue confusioni. Eccone qui solo uno dei tratti più noti e più comprensivi:

" L'aumento spirituale della carità si può considerare, per qualche rispetto, simile all' aumento corporale dell'uomo; il quale, sebbene possa distinguersi in molte parti, ha nondimeno alcune determinate distinzioni, secondo determinate azioni o inclinazioni a cui l' uomo è condotto per via dell'aumento... Così anche si distinguono diversi gradi della carità secondo diverse inclinazioni, a cui l' uomo è condotto per l' aumento della carità.

" Perocchè da principio incombe all'uomo lo studio principale di recedere dal peccato e resistere alle concupiscenze di esso, che muovono in contrario della carità; e ciò appartiene ai principianti, nei quali la carità è da nutrire e fomentare perchè non si corrompa. Succederà poi un secondo studio, che l'uomo principalmente intenda a progredire nel bene, e questo studio appartiene ai proficienti, i quali intendono a questo principalmente, che la carità si corrobori in loro con l'aumento. Il terzo studio è poi che l'uomo miri principalmente ad unirsi a Dio e goderne; e ciò appartiene ai perfetti, i quali anelano ad esser sciolti e trovarsi con Cristo „.[1]

Di queste ordinate ascensioni il modernista ascetico non fa caso; ma pretende giungere di botto alla sommità, per l'immediato impulso dello Spirito che lo porta. Nel che egli dimentica quanto sia prossimo il precipizio a questi voli così rapidi e repentini, se pure si possano dire voli, mentre sono già cadute nell' abisso.

VI.

Di simile incoerenza temeraria abbiamo poi un'altra prova, che non possiamo tacere, ed è che nella pratica la nuova ascetica si viene smentendo già da se stessa con la più aperta contraddizione. Noi qui ne accenneremo, per via di esempio, due soli casi.

Il primo è di esagerare per una parte il soggettivismo, la libertà, l' *autonomia,* fino ad escludere, o deprimere almeno, ogni regola e direzione esteriore; e per altra

[1] *Summ. theol.*, 2, 2ae, q. 24, a. 9. — Cfr. S. Schiffini, S. I. *De virtutibus* (Friburg. Brisg. 1904) disp. VI, sect. VIII, n 307 ss.; Watrigant, *Deux méthodes de spiritualité*, Desclée, 1900, p. 61-95; dove pure si dimostra come S. Ignazio abbia seguito la dottrina dell'Angelico nei suoi *Esercizi spirituali.*

parte pretendere di proporre a tutti una stessa via e per giunta la più pericolosa, la più alta, anche quando fosse bene intesa, nè opportuna ad altri che a poche anime elette e già progredite; anzi, quel che è peggio, proporla con una precipitazione immatura, senza pensiero delle conseguenze.

In ciò anche qualche autore pio ha mancato pericolosamente, generalizzando, a mo' d'esempio, nella *scienza della preghiera* la contemplazione negativa di Dio, e più qualche conferenziere, esagerando la incomprensibilità di Dio fino a predicarlo inconoscibile e da doversi meglio onorare col tacere che col parlarne: *silentium* sublime del mistico! Ma ben peggio i modernisti abusarono di questo, come di un mantello superbo da ricoprire troppe loro miserie ed errori gravissimi: affettazione morbosa di trascendentalismo agnostico, sotto colore di misticismo cattolico il più sublime.

E — cosa strana! — come già i quietisti,[1] così i modernisti si fecero scudo anche qui dell'autorità di un gran mistico, di S. Giovanni della Croce. Forse perciò i pro-

[1] Cf. P. Segneri, *Fascetto di vari dubbi* (Opere, vol. IV. Torino, 1856), p. 282. Egli confuta qui, come nella sua celebre *Concordia*, il Malavalle, il Molinos, ed altri « moderni », che parlavano in molti punti con la stessa confusione dei nostri modernisti: « Dove ha un tal beato (Giov. della Croce) insegnato mai che l'anima... stiasi in un perpetuo silenzio non solo di parole, ma di pensieri?... Questo è il disordine d'oggidì: che avendo il beato preteso di dar le regole con cui si debbono contener l'anime nel tempo della contemplazione infusa lor da Dio, che senza dubbio non è in veruna d'esse permanente e perpetua, questi moderni han voluto trasportar tali regole anche ad altri tempi, e così son venuti a levare, senza avvedersene, la cooperazione che noi dobbiamo ogni volta prestare a Dio, con l'azione chiamata propria, qualora abbiamo le potenze spedite e sciolte ». Il che insegna espressamente lo stesso S. Giov. della Croce nel libro I della sua *Notte oscura*, al c. 1° e altrove. — Se invece di moderni si legga modernisti, le osservazioni del Segneri sembrano di ieri.

motori della famosa " collezione di mistici „ annunziano prossima una edizione popolare della *Notte oscura dell'anima*, come " un laboratorio di ignota psicologia „. E Igino Petrone, ordinario di filosofia morale nell' università di Napoli, mordendo dispettosamente l'enciclica nel *Rinnovamento*,[1] esaltava " l'ammirabile pensiero religioso di S. Giovanni della Croce „ presumendo anche usarne le immagini e le parole, a difesa della " concezione dinamica „ - o piuttosto agnostica - dei dommi, voluta dai modernisti: pretendeva cioè con un processo di liberazione e di distacco del dogma da ogni " involucro concettuale restituirlo nel suo *centro di nudità e di oscurità spirituale* „. Col qual criterio, aggiungeva egli, è assicurata la perennità spirituale del dogma ed il suo valore di assolutezza. — Ma ogni altro che intenda bene i termini, dirà invece che con questo si abbandona anche la nozione del domma e della verità religiosa a ludibrio di fantasia, o di sentimento individuale, che può essere anche morboso.

L'altro esempio di contraddizione aperta nel modernismo ascetico è parlarci così alto dell'azione e della vita, e poi di fatto volersi restringere all'affetto, al sentimento, al godimento intimo della esperienza religiosa,[2] come se la religiosità dovesse tutta confinarsi nell'ordine dell'intenzione, e non scendere tosto all'ordine di esecuzione, alla pratica cioè delle virtù, all'esercizio laborioso dell' " amore effettivo „, del sacrifizio. Questa contraddizione, del resto, che sembra così assurda, è naturale, direbbesi, nell'uomo mo-

[1] *L'enciclica di Papa Pio X*, nel *Rinnovamento*, ann. I, fasc. 9-10, p. 335.

[2] Non bisogna tuttavia dimenticare ciò che dice, nè senza ragione, il protestante Doumergue nella rivista protestantica *Foi et vie* (1° ottobre 1907): « I modernisti vogliono essere gli uomini del sentimento, dell' « esperienza cristiana », della « coscienza individuale ». Ma il sentimento, l'esperienza, la coscienza essi la mettono nel sistema: di fatto sono degli « intellettuali » - meglio - degli incoerenti.

derno, che si conformi cioè all'opinione corrente. Poichè, questa è appunto l'utopia moderna: sognare grandi cose e trasandarne i mezzi, o volerli al più comodi, rapidi, sommarii. Quindi trasferita questa utopia nella vita spirituale, l'anima forma bene " castelli di perfezione „, ma si contenta d'*intuirli,* o contemplarli così campati in aria, e dimentica tosto di porre mano a edificarli sotto la guida di un'autorità che la diriga nell'attuare il faticoso disegno.

Che se talora non si giunge a tanto, si presuppone tuttavia che il lavoro della meditazione, dell'esercizio laborioso delle virtù, dell' " amore effettivo „ insomma, non sia che per i principianti e per uno spazio di tempo relativamente breve: dopo questo, si vuole di tratto sublimata l'anima, e quasi fissata, in un modo troppo permanente, in uno stato di unione mistica, di abbandono passivo, che sarebbe il segreto della nuova " via „ ove lo Spirito Santo, lo spirito di Gesù, l'umanità mistica di Cristo fanno ogni cosa; e l'anima solo *lascia fare.*

VII.

E in ciò accade una contraddizione anche più strana: si vuole cioè, talora, mettere tutta questa merce sospetta o pericolosa di nuova spiritualità sotto il nome e la protezione del Santo, che le è per lo spirito e la vita il più contrario, S. Francesco di Sales. Il quale se fu il santo della soavità, fu anche il santo dell'annegazione vigorosa, della forza energica, dell'operosità indefessa: e tale ad es., mostrò bene d'intenderlo, ai nostri tempi, il Ven. D. Giovanni Bosco, proponendolo a patrono e modello della sua giovine ed attiva Congregazione. Quindi non ne possono andar ingannati altri che i semplici: la nuova spiritualità mostra troppo chiaramente, in cambio del verace spirito salesiano, l'impronta e il colorito del vecchio pietismo,

e se non di quello più brutale del Molinos,[1] di quello almeno più mite della famosa Madama Guyon.[2]

E all'ascetica di questa donna illusa, cioè al semiquetismo, si accostano anche parecchi animi avversi per sè agli errori del modernismo e sinceramente cattolici, ma abbagliati dal lustro delle parole, dalle apparenze di pietà profonda, diciamo anche, dall'ombra e dalla particella di verità che si contiene nell'errore. Così - è ben noto pure - in altri tempi questo errore ebbe illuso anime elette, finanche quella del grande e pio arcivescovo di Cambrai, e continuò poi occulto a inoculare il suo veleno in questa e quella scuola di spiritualità, massime in Francia.

Ma già altri traviamenti simili, in età più antiche, avevano sviato, nonchè gli individui, intere comunità religiose. Così avvenne, per es., nelle sette degli *esucasti* o quietisti della chiesa orientale nell' età di mezzo, come in quelle dei fraticelli, degli apostolici e somiglianti in Occidente, risalendo su su fino alle manifestazioni prime del misticismo esoterico od occultista della " gnosi „ insinuatasi tosto alle origini stesse del cristianesimo.

Con tali sette il modernismo ascetico ha comuni, certo, parecchi punti di accordo; ma uno specialmente che è quello di procedere soppiatto ed occulto, sempre in opposizione tacita, o almeno indipendenza pratica, verso

[1] Anche del Molinos tuttavia si ritrovano i semi perniciosi nel modernismo. Cf. Card. Gennari, *Del falso misticismo*. Roma, 1907.

[2] Su costei si era già da tempo annunziato uno studio del Fogazzaro nella già citata « collezione dei mistici » ; ma sembra che ora altri gli sia sottentrato. Ce ne rincresce quasi, per rispetto al modernismo ascetico. Al fine della edizione citata sopra, del *Libretto della vita perfetta* (Napoli, 1908) e della *Guida Spirituale* di Michele Molinos (ivi) si annunzia il volumetto intitolato *Madame Guyon*, a cura di A. Malvezzi, tra quelli dello *Schleiermacher* a cura di B. Croce, di *Maestro Eckehart* a cura di G. Manacorda, degli *Orfici* a cura di un Bodrero, degli *Gnostici* a cura di un Buonaiuti, e via via, con un ibrido « Programma della Collezione ».

l'autorità ecclesiastica. Questa è fonte di molte, di tutte anzi le altre aberrazioni: questa scopre nei modernisti non quei " figliuoli della luce „ quali essi si vantano, ma figliuoli delle tenebre; perchè " *amarono essi maggiormente le tenebre che la luce* „; e infine fa che in essi avverisi dolorosamente il detto di Cristo: *Qui vos spernit me spernit.*

VIII.

È impossibile infatti che i modernisti ignorino come anche in questa parte le loro dottrine teologiche e gli indirizzi ascetici contraddicono, per molti capi, alle vere dottrine ed ai sicuri indirizzi della Chiesa e dalla Chiesa furono perciò, di tempo in tempo, colpite di solenni e ripetute condanne fino ai giorni nostri. E non ricordiamo ora quelle più antiche, quale, ad esempio, fu la condanna data contro i Beguardi dal Concilio viennese, contro il Molinos e il suo quietismo da Innocenzo XI, contro il semiquietismo da Innocenzo XII[1] e così altre: tanto la Chiesa fu sempre vigile e pronta a condannare gli errori teologici che, nelle false vie della spiritualità, divengono più pericolosi e seducenti per la vita cristiana e religiosa. Nè sarebbe difficile mostrare quanti elementi di quelle vecchie aberrazioni di ascetica e di misticismo trascendentale, si trovino nel nuovo metodo o sistema di conciliazione ascetica del teologo modernista.

Ma basta, per la rapidità della nostra trattazione, ricordare qui la lettera *Testem benevolentiae* di Leone XIII, del 22 gennaio 1899, contro il così detto *americanismo:* in essa si trova l'espressa condanna di questo modernismo teologico nelle sue principali applicazioni all'ascetica ed alla

[1] Cf. Denzinger, *Enchiridion*, ed. decima del Bannwart, numeri 471 ss., 1221 ss., 1327 ss. (pp. 207, 356, 368).

vita cristiana. Il Papa ne riprova da prima il fondamento comune, che cioè debba la Chiesa, allentata l'antica severità, accondiscendere alle recenti teorie ed alle esigenze dei popoli; indi insegna, per quanto appartiene alla " disciplina del vivere „, che - sebbene " tale non è certamente che escluda qualsivoglia temperamento secondo diversità dei tempi e dei luoghi „ - tuttavia " il decidere di questo non si appartiene all'arbitrio di uomini privati „ ma spetta alla Chiesa, ed al giudizio della Chiesa è necessario che si conformi ogni cristiano. Quindi vi è riprovato, come il più pericoloso in questa materia e il più avverso alla dottrina e alla disciplina cattolica, il disegno d'introdurre nella Chiesa una siffatta libertà " per la quale sia lecito ai fedeli abbandonarsi alquanto più al proprio arbitrio ed alla propria iniziativa „ trasandando l'autorità e la sapienza della Chiesa stessa. Condannate similmente le altre aberrazioni toccate sopra; in ispecie " per coloro i quali vogliano tendere all'acquisto della perfezione cristiana, il rigettare come superfluo, anzi men vantaggioso, ogni esterno magistero e l'esaltare fuor di modo l'interna direzione dello Spirito Santo, col pretesto che " lo Spirito Santo, ora meglio che nei tempi trascorsi, effonde larghi e copiosi i suoi carismi sulle anime dei fedeli, e con un certo arcano istinto le ammaestra e le conduce senza intermediario veruno „.

E a ragione, su quest'ultimo punto segnatamente, insiste il Sommo Pontefice, mostrando " la non lieve temerità „ di voler definire la misura onde Dio si comunica agli uomini; il che dipende unicamente dalla volontà di Dio, liberissimo dispensatore dei suoi doni. " E chi sarà poi — dimanda — che riandando la storia degli Apostoli, la fede della Chiesa nascente, le battaglie e le morti dei martiri fortissimi, la più parte finalmente delle antiche età così feconde di uomini santissimi, osi porre a confronto i passati tempi con i presenti ed affermare che quelli sieno

stati favoriti di una più scarsa effusione dello Spirito Santo? „ Così niuno dubita che in ogni tempo lo Spirito abbia operato e operi nelle anime con segreta operazione, e se questa non fosse, vano sarebbe ogni esterno magistero. Ma vicendevolmente - " ciò che pur conosciamo dall'esperienza „ - senza l'esterno impulso, il più delle volte non si sente l'interno nè si asseconda da noi: poichè appartiene ciò alla legge ordinaria, per la quale vuole Iddio salvare e santificare gli uomini mediante altri uomini. E questa legge tanto più stringe quelli che tendono a cose più perfette; giacchè essi " per ciò stesso che pongonsi ad una via più sconosciuta, sono più soggetti ad errore, ed hanno perciò più bisogno degli altri di maestro e di guida „. Tale - conchiude Leone XIII - fu sempre la regola di operare in vigore nella Chiesa: tale la dottrina professata da tutti senza eccezione, quanti fiorirono per sapienza e per santità; nè alcuno può disconoscerla senza temerità e pericolo.

La temerità poi e il pericolo è anche maggiore nel modernismo ascetico, quando non si contenta di stare con l'americanismo alla distinzione assurda tra virtù *attive* e *passive* - quasi potesse darsi una virtù non ordinata all'*atto* e per conseguente al bene e perfezionamento dell'individuo e della società [1] - e a quel " quasi disprezzo „ delle virtù soprannaturali, tanto rimproveratogli dalla voce del Papa; ma passa a deprimerle tutte unitamente per sostituirvi un

[1] « Della quale divisione di virtù — sentenziava appunto Leone XIII nella stessa lettera enciclica *Testem benevolentiae* — è troppo ovvio qual giudizio si debba fare, essendochè una virtù che veramente sia *passiva*, non è, nè vi può essere. Virtù, così San Tommaso, dice una certa perfezione della potenza; il fine poi della potenza è l'atto, e l'atto della virtù altro non è che il buon uso del libero arbitrio ». — Ogni atto poi che perfeziona l'individuo, perfeziona ad un tempo la società di cui è membro. — Simile è il giudizio che ne porta il nostro S. Padre, Pio X, nella sua commovente *Exhortatio ad clerum catholicum.*

" abbandono mistico „, un sentimento o una esperienza interna del divino, con quell'adesione fiduciosa del cuore in cui sta la loro fede emozionale, supposta perciò inseparabile dalla carità pura. Si direbbe anzi, talora, che il modernista trascorra qui all'estremo opposto dell'americanismo, ingolfandosi nelle correnti quietistiche; ma se non che di queste è anche proprio il mischiare le loro acque con quelle non meno torbide del pietismo protestantico, sia germanico, americano o inglese.

Dobbiamo perciò da capo rammentare che *ex absurdo sequitur quodlibet;* e qui ne segue particolarmente quel disprezzo della vita religiosa, che non meno fortemente Leone XIII condannava nell'americanismo; indi anche quell'anteporre conseguentemente agli ordini religiosi le associazioni libere, cioè non astrette da voti, sebbene anche queste siano " un istituto di vita non nuovo per la Chiesa, nè riprovevole „.

Ma non vogliamo qui dilungarci su questo punto, nè insistere per singolo sugli altri che ravvicinano, anzi bene spesso confondono il modernismo ascetico con l'americanismo nelle dottrine, nei metodi, nelle tendenze, perciò anche nella condanna. Il che non farà maraviglia, chi avverta come il così detto americanismo era forse anche più portato in trionfo al di qua che al di là dell'Oceano, in Francia singolarmente e per il solito servilismo o " psittacismo „ anche in Italia. Sicchè persino questo vanto di americano, nonchè quello di mistico e di ascetico, sarebbe una futilità di epiteto che il modernismo si arroga a torto, come certamente a torto si arroga quello di critico e di storico secondo che ora ci tocca di dimostrare.

CAPITOLO QUARTO.

Il modernista critico e storico.

La critica è in bocca a tutti: è il vanto dell'età moderna. E fosse vanto sincero, vi sarebbe da goderne: la critica vera è il cimento glorioso della verità, scientifica o religiosa che sia. Ma troppo spesso è vanto mentito: e la critica falsa, o più tosto il vano nome di critica, è allora pallio di tutti gli errori, scudo e salvacondotto di tutte le insipienze delle menti traviate.

Ciò si riscontra con la più triste evidenza nel modernista. Egli della critica non solo mena vanto, ma si arroga per poco il *monopolio:* falsamente, come in tutto il resto, come nel vanto che si dà di filosofo, di credente, di teologo, di mistico o di ascetico, secondo che abbiamo dimostrato nei precedenti articoli. Poichè della critica, in qualunque significato s'intenda, in qualunque parte dello scibile si consideri, il modernismo non ha altro che un'illusione o l'impostura; ma particolarmente della critica storica esso fa strazio ed abuso gravissimo, con danno estremo della verità e della giustizia, nonchè della pietà e della sana " cultura „.

E ciò appunto si vuole qui provare succintamente, per dare, in pochi tratti almeno, la sintesi insieme e la critica del modernismo critico e storico.

ARTICOLO PRIMO.

Ripugnanza del modernismo critico alla critica in generale.

Sommario. — I. Concetto generico di critica, espresso dal Loisy, e contraddetto poi nella pratica dal metodo di lui e del modernismo critico; servilità e leggerezza dominante per difetto di vera critica, anche negli studii sacri. — II. La critica, o arte del retto giudicare, tralignata praticamente nell'abuso del frivolo censurare; metodi così detti d'inchieste critiche, fonti di confusioni e di scetticismo, pregiudiziali alla fede ed alla scienza. — III. Abuso dell'analisi nella critica avversa alla sintesi, dannoso nell'ordine speculativo e nel pratico. — IV. Ripugnanza del modernismo critico alla critica vera nella sua teoria filosofica: criticismo kantiano e « carattere psichico » della storia, negazione del « realismo storico » e d'ogni retto uso di critica. — V. Vanto insussistente dei modernisti, di progresso nella critica storica; ripugnanza del modernismo critico nella sintesi teorica del suo metodo storico, fatta dall'enciclica; critica agnostica, immanentistica ed evoluzionistica, negazione di ogni sana critica in generale.

I.

" La parola *critica* significa giudizio, discernimento, esame, arte di giudicare. Al presente s'intende per " critica „ l'esame ragionato delle opere della mente umana. La critica è un'arte piuttosto che una scienza. Essa suppone non solamente una conoscenza bastevole del soggetto a cui si applica, ma l'esperienza delle cose che si tratta di giudicare, e se così può dirsi, il maneggio degli oggetti che si tratta di apprezzare in se stessi e di comparare fra loro... Un critico non ha bisogno di genio;

ma ha bisogno di avere occhi, giudizio, *tatto,* o accorgimento, e di perfezionare con l'uso questi doni naturali „.

Queste parole non sono nostre: sono di Alfredo Loisy; il quale così parlava fino dal 1899 nella sua lezione di apertura del corso di Scrittura Sacra alla facoltà di teologia cattolica di Parigi. [1] Ma egli parlando così pronunciava, senza volerlo, la condanna sua e dei suoi fautori, la condanna degli errori e dei metodi che poi ebbero nome complessivo e generico di modernismo.

E già quanto alla critica scritturale, segnatamente degli Evangeli, si è dimostrato bastevolmente da altri con proprie e speciali trattazioni. [2] Qui consideriamo la critica modernistica più generalmente, sia dal punto pratico, sia dal lato più propriamente speculativo o dottrinale.

E cominciando dalla pratica — ossia dai fatti che cadono sotto l'esperienza di ognuno — chi li consideri non solo partitamente ma nel loro complesso, non tarderà a persuadersi come nella scuola nuova, e per merito di essa anche in parte tra le giovani file cattoliche, non si ricercava più all'uso della critica nessuna delle parti sopra mentovate, e meno che tutte, il ragionamento posato, la conoscenza del soggetto, l'esperienza e il lungo uso della materia, nonchè il fine intuito, il giudizio e l'accorgimento naturale perfezionato dallo studio. Si ricercava in quella vece libertà, arditezza, novità; questa era levata a cielo, divulgata, e accoppiata, come del resto era necessario a

[1] *Etudes Bibliques.* Paris, Picard, 1903, p. 98 s.

[2] Vedi *Civ. Catt.* 1908, vol. II, p. 659 ss.; vol. III, p. 17 (quad. 1391, 1392): *Alfredo Loisy e la critica degli Evangeli.* Questi due articoli furono ripubblicati a parte in francese col titolo: Fl. Jubaru, *M. Loisy et la critique des Evangiles.* Paris, Lethielleux, 1908. Elegante opuscolo, in 12°, pp. 100, lire 0.60. Similmente a parte furono editi gli articoli intorno *al cristianesimo di Alfredo Loisy,* comparsi nella *Civ. Catt.*, col titolo: P. Eug. Polidori, *La nuova apologia del cristianesimo,* 2ª ediz. Roma, 1905.

seguirne, con la facile e perniciosa, benchè talora geniale, superficialità, coperta invano dalla complessa e indeterminata estensione dell'oggetto; poichè, affermava il Loisy, " l'oggetto della critica è così esteso quanto l'attività della mente umana „.[1]

Anzi pure voleva egli intendere della mente divina. Certo, alle cose divine egualmente che alle umane si trasferiva questa critica nuova, tanto più baldanzosa quanto meno fondata: si estendeva ai libri divini, senza riserbo, alla divina rivelazione, al dogma, alla fede, non meno che a sistemi filosofici e teologici in cui si mostri attività di mente umana; sebbene più particolarmente si volgesse ai fatti che sono di dominio proprio della storia.

L'estensione dell'oggetto appariva quindi immensa, infinita: dette a molti le traveggole quasi nuovi orizzonti si aprissero da ogni parte all'umano pensiero; laddove per molti era quello un vano miraggio, che quanto mostrava di far guadagnare in estensione e varietà di scienza, tanto faceva perdere in comprensione e profondità.

Del che non potrà aver dubbio - ne siamo certi - chiunque con serietà d'intendimento e con qualche preparazione scientifica, abbia dovuto percorrere le riviste più o meno cattoliche, più o meno ecclesiastiche, fattesi, questi ultimi anni, in Italia ed altrove, propagatrici della nuova cultura, anche quando portavano il titolo di critiche e di storiche. Tutto, o quasi, il lavorío della loro critica sta nell'assimilarsi, tumultuariamente e alla rinfusa, indi così esporre in forme più o meno persuasive e coperte, le conclusioni altrui più audaci, particolarmente quelle di protestanti liberali o razionalisti,[2] senza niun riscontro o " ra-

[1] *Etudes bibliques*, p. 99.

[2] Di ciò abbiamo udito, or non è molto, che facevano meraviglie anche professori *laici* di Università italiane, a proposito della estrema disinvoltura onde preti cattolici continuano quest'opera di facile volgarizzazione, come, ad es., il Mari fece per rispetto al-

gionato esame „, nel quale pure dovrebbe stare la critica, secondo lo stesso Alfredo Loisy.

Di questo medesimo caposetta e maestro della nuova scuola " critica „ fu dimostrato già ben ampiamente, come egli, vuoto di idee proprie e originali, si dette tutto a far sue le novità di Germania. E neppure in ciò si mostrò egli un critico mediocremente avveduto, nè bastevolmente a notizia delle palinodie continue, delle vicissitudini e degli ondeggiamenti dei critici tedeschi; sicchè lasciossi abbagliare e fecesi paladino delle ipotesi di Giovanni Weiss e del Jülicher, spacciandole " per soluzione ormai acquisita alla scienza „ quando esse già volgevano al tramonto, sfatate dallo stesso Harnack, e ritornavano invece a galla gli opposti errori del Ritschl. Quindi fu che il critico arretrato, per non vedersi esposto al ridicolo, si trovò perciò solo indotto ad atteggiarsi quale avversario del razionalista tedesco e ad apologeta del cattolicismo ch'egli mirava invece a scalzare dalle radici. [1]

I discepoli poi sono in questo, e per la superficialità di critica e per la facilità dell'imitazione, al di sopra del maestro; come già notava dei critici d'Inghilterra segnatamente, un loro amico, Wilfrido Ward: presso di loro, cioè, le idee s'importano come le merci; si espongono, secondo la sua frase, così *in magazzeno,* anzichè vagliarle e metterle a profitto: si accettano senza riscontro le conclusioni tutte e anche gli *obiter dicta* degli *specialisti*, quasi dogmi; e gli specialisti poi si vengono accostumando sempre più ad un'angustia e quasi grettezza d'investigazione così ri-

l'ultima opera dell'Harnack, e prima di lui lo pseudonimo Gutope rispetto ad altri studi di razionalisti nostrali e stranieri sopra una rivista, che pure ha il bel nome di *storico-critica.* Vedasi ciò che ne abbiamo scritto altrove nella *Civ. Catt.*, particolarmente a proposito di *studii storici e positivi nella teologia* (1907, vol. II, pagina 513 ss.; vol. III, p. 641 ss., ecc.).

[1] Cf. *Civ. Catt.* 1908, II, 659 ss.

stretta e minuta, che fa loro perdere di vista il complesso dei fatti, le cause, le idee. Da siffatta " paralisi delle facoltà pensanti „, da siffatta " diminuzione della personalità „ in chi più ne mena vanto, succede che vita di studio e di azione per molti si riduce ad un lavoro meccanico di assimilazione, ad una vita tutta d'impressioni passive;[1] e questo è ben altro che lavoro scientifico, ben altro che vita di critico.

Di qui viene sempre più a luce la doppia causa, assegnata dall'enciclica, della voga che venne ottenendo una critica di tal genere fra cattolici: " la prima è l'alleanza onde gli storici e i critici di questa specie sono legati fra loro, senza riguardi a diversità di nazioni o di credenze; la seconda è l'audacia indicibile con cui ogni stranezza che uno di loro proferisca, dagli altri è levata a cielo e decantata qual progresso della scienza, con cui, se taluno voglia da se stesso verificare il nuovo ritrovato, serratisi insieme lo assalgono, se taluno lo neghi lo trattano da ignorante, se lo accolga e lo difenda lo ricoprono di encomi. Così non pochi restano ingannati, che forse, se meglio vedessero le cose, ne sarebbero inorriditi „.

Fin qui l'enciclica, mettendo a nudo la contraddizione del modernismo critico, il quale, mentre vanta ad ogni passo obbiettività e serenità, si mostra indettato sempre da passione di novità e di singolarità, traviato nei suoi giudizi da quella alleanza, non espressa certamente ma tacita, che è frutto di simpatia intellettuale. Si avvera insomma nella critica nuova in genere, ciò che della critica biblica in ispecie deplorava tanto acerbamente San Girolamo, scrivendo a Paolino per ammonirlo di non avventurarsi così da solo e alla leggiera nel gran pelago degli studii scritturali: " Sola l'arte delle Scritture è quella che tutti indistin-

[1] W. Ward, *Problems and Persons*. Londra, Longmans, 1904. Vedi pp. 58-64.

tamente si arrogano... Questa... vantano tutti, straziano e insegnano prima di averla imparata. Altri con altero sopracciglio, mulinando grandiose parole, filosofano delle Scritture sacre tra le donnette. Altri, oh vergogna!, dalle donnette imparano ciò che poi insegnano agli uomini; e come ciò fosse poco, con grande facilità di parole, anzi audacia, spiegano agli altri ciò che essi non intendono „. [1]

E così di questo passo continua il santo Dottore, con una ben copiosa amplificazione, la cui grafica evidenza è così viva e scottante ai nostri giorni, che rinunziamo a mostrarne le pratiche e personali applicazioni. Queste smorzerebbero troppo in alcuni scrittori — che dell'autorità di San Girolamo e di Sant'Agostino amano farsi scudo — " la gioia e l'ammirazione per la loro perpetua modernità „; [2] giacchè troppo vivacemente confermerebbero quelle altre parole amare dell'enciclica: " Purtroppo i Dottori nostri non attesero allo studio delle Scritture con quei mezzi, onde son forniti i modernisti „!...

[1] Hieron., Ep. LIII (al. CIII), ap. Migne, Patr. lat. XXII, 544: « Sola Scripturarum ars est quam sibi omnes vindicant... Hanc garrula anus, hanc delirus senex, hanc sophista verbosus, hanc universi praesumunt, lacerant docent, antequam discant. Alii adducto supercilio, grandia verba trutinantes, inter mulierculas de sacris litteris philosophantur. Alii discunt, proh pudor, a faeminis quod viros doceant,... et ne parum hoc sit, quadam facilitate verborum, imo audacia edisserunt aliis quod ipsi non intelligunt ».

[2] Cf. *Studi relig.* (marzo-aprile 1906) su *la nuova coltura del clero;* dove si scriveva fra le altre cose che « su la infrangibile rupe della coscienza interiore edificava S. Agostino il sapere religioso e morale, sulla coscienza fondava S. Girolamo i principii della critica storica applicati alla Bibbia; noi possiamo dirci ancora loro discepoli e ammirare la loro perpetua modernità » (ivi, p. 148). Ecco il principio del *soggettivismo* protestantico e kantiano, distruttore di ogni critica obbiettiva, attribuito calunniosamente ai due grandi dottori latini! Ma su ciò abbiamo scritto altrove bastevolmente. Cf. *Civ. Catt.*, 1906, vol. III, p. 270 s.

Ma è già chiaro per sè e palese che dal falso concetto e dal conseguente abuso della critica, cioè dire con l'enciclica, " da questo prepotente imporsi dei fuorviati, da questo incauto assentimento di animi leggieri nasce poi quasi un corrompimento di atmosfera che tutto penetra, e diffonde per tutto il contagio. „

II.

E tra i manifesti sintomi del contagio — per accennarne almeno uno tra i più generali e i più rumorosi — è questo, che la critica nuova venne perdendo nella pratica il suo primitivo significato etimologico, dell'arte di giudicare rettamente, e scambiandosi con quella più facile, più volgare, ma fonte di popolarità, che è censurare audacemente. Vero è che la censura audace, spietata, spiritosa fino alla mordacità, da parecchi cattolici sincerissimi — della cui buona fede era peccato muover dubbio — si faceva, dicevano, come da semplici relatori, a nome altrui, puta caso d'increduli o di filosofi contemporanei; e si faceva per vivezza di stile, per chiarezza e brio di espositiva, parlando, come si esprime il Le Roy,[1] *avec franchise, avec brutalité même.* Ma con ciò si veniva quasi mostrando di prenderne le parti, di consentire loro nello sprezzo irriverente e frivolo di dottrine che si fraintendono, di ammetterne come poderose anche le futilità di obbiezioni mille volte confutate, infine di assaporarne con gusto tutta la facile *brutalité.*

[1] Ed. Le Roy, *Dogme et critique.* Paris, Bloud, 1907. — Con questo pretesto di aver fatto da semplice relatore, scusavasi più di uno da noi confutato per i grossolani errori filosofici e i germi di scetticismo sparsi largamente nelle sue opere e fra i giovani chierici, con superbo sprezzo dei nostri teologi e Dottori. Ma è scusa sincera? — Ad ogni modo, non attenua il danno.

E se vi fosse stato lì presso l'antidoto, o almeno queste difese " critiche „ del pensiero moderno — che prendono così spesso il tono di un libello contro il " pensiero tradizionale „ contro la teologia e filosofia " officiale „ contro l'antica concezione del dogma e simili — fossero andate solo per le mani dei teologi o di studiosi veramente serii e competenti, si potrebbe trovar che ridire sul metodo " critico „; ma non ne sarebbe stato così grave il danno. Ma la cosa andò ben diversamente nel fatto. Nè gli autori lo potevano ignorare, anche quando non mostravano di goderne, anche quando protestavano di non pretenderlo; tanto il bollore della polemica o altra occulta cagione offuscava in loro quella serenità e franchezza di " critica „ che adducevano a loro vanto.

Quindi vennero i metodi clamorosi delle " inchieste „: aperte su per i giornali o periodici intorno ai soggetti più delicati e più astrusi, dove erano invitati e pronti sempre a rispondere anche i meno atti, i meno preparati; poi lo strepito delle polemiche alle quali era naturale che s'immischiassero troppo spesso i quotidiani, nonchè i periodici. Indi, sopito lo strepito delle polemiche nei giornali, veniva il solletico delle pubblicazioni *suggestive,* che lo ridestava, e tutto il chiasso della propaganda o *réclame,* frutto di cupidigia libraria, che si profittava al volo delle questioni scottanti o delicate, e dalla quale non sempre correvano immuni i librai cattolici. E con questo s'intrecciava un concorso molteplice di altre cagioni e passioni umane, senza parlare dell'intervento appassionato e subdolo dei nemici più o meno larvati del cattolicismo vero, anzi di ogni religione rivelata e positiva, i quali cercavano soffiare nel fuoco e inacerbire il dissidio, atteggiandosi anche a spiriti mistici e religiosi.

In questo genere di facile critica, e in un argomento il più delicato, restò famosa singolarmente l'inchiesta già ricordata del Le Roy, aperta a tutti con tanto clamore e tanta

estensione di pubblicità. Ma non fu la sola: altre erano precedute ed altre seguirono, come in Italia quelle iniziate su le colonne della *Cultura sociale* di R. Murri: come in Francia, per accennarne qualcuna, quella del dott. Marcello Rifaux sopra la pretesa crisi del cattolicismo, se fosse cioè una crisi di laboriosa adattazione, oppure di finale consumazione. Vero è che il Rifaux si ristrinse poi solamente alla prima ipotesi, la sola che possa aver senso per un cattolico, siccome egli stesso ebbe a riconoscere. Ma tutt'altro che edificanti e " critiche „ furono la più parte delle risposte che egli pubblicò,[1] avute da cattolici quali il visconte R. d'Adhémar, gli abati Brugelette, Klein, Naudet, Sertillanges, Laberthonnière e altri, fino al solito immancabile, anonimo e prudente " prete romano „ che inveisce contro gli scribi e i farisei della Chiesa, " divenuti guardiani del *blocco,* la divisa dei quali è: tutto o niente „.

Ma, lasciando star questo e senza dare in simili eccessi, con l'esercizio di questa facile critica gettata in pascolo a tutti gli ingegni inesperti, irrequieti o digiuni di ogni soda formazione scientifica e religiosa, si soffocava in radice il germe stesso della critica vera, il *buon senso.* E se non

[1] Il libro è intitolato *Les conditions du retour au catholicisme.* Paris, Plon, 1907. — In Italia aprirono di siffatte inchieste anche periodici increduli o mondani, come la *Rivista di Roma,* sopra la *Questione religiosa.* Quivi tra le risposte dell'Ardigò, del Barzellotti, del Chiappelli e... di don Romolo Murri, sono lepide a leggersi (cf. Ann. IX, fasc. XI, p. 324 s.), quelle di Paola e di Gina Lombroso, vere *figlie di papà.* La prima: « So bene, dice, che c'è della gente che crede il modernismo un gran progresso — a me fa l'effetto di veder delle pelli rosse in frac e gibus »... E la seconda: « Io direi che il modernismo non è altro che un modo molto vecchio di spender il più possibile » e via di questo passo. Esempio mirabile di competenza! — Nè molto meglio competenti, nel loro genere, si mostrarono in altri argomenti ben più delicati le risposte di modernisti, quasi a prova del frutto scientifico e « critico » di simili inchieste.

volevasi dire col nostro poeta satirico amaramente, che il buon senso in molte scuole era *morto affatto;* bisognava almeno riconoscere che non vi era più, certo, " capo-scuola „; tutt'altro!

Con ciò gli audaci, portati dal vento della popolarità, correvano sempre più a seconda, diciamo più franco, a precipizio; e avevano buon giuoco dei " ritrosi „ dei ritenuti, dei cauti che gridavano al pericolo. Ma il pericolo vi era e sommamente dannoso alla ragione, nonchè alla fede dei semplici, anzi pure delle persone mezzanamente colte, in ispecie dei giovani chierici e dei laici, in cui la critica futile distrugge senza nulla edificare.

Tanto più che la critica modernistica, insinuando il dubbio, inoculava insieme il pregiudizio *a priori*, ch'essa rimprovera al cattolico fedele, cioè la prevenzione contro ogni possibile risposta. Sicchè la più parte di costoro sdegnava bene spesso di tener conto delle confutazioni e risposte contrarie alle soluzioni più larghe e più audaci: si dispensava anzi, d'ordinario e quasi per principio, dal leggerle, nonchè ponderarle.[1] Così dopo tutte le discussioni e tutte le risposte date a rumorose inchieste o interrogazioni, eravamo sempre al punto stesso: sempre ci udivamo ripetere dai modernisti gli stessi errori, o almeno le stesse ambiguità, quasi nulla si fosse detto in contrario;[2] anzi li vedevamo in eleganti edizioni disseminati in

[1] Qui potremo bene allegare fatti recenti e assai significanti; quale sarebbe, ad es., il fatto di qualche istituzione di letture in sè molto opportuna e iniziata da zelanti sacerdoti ad istruzione del giovine clero, ma dovuta smettere dagli stessi promotori, perchè vi prendevano corso quasi solamente riviste, opere, conferenze audaci e innovatrici: le altre si sdegnavano *a priori*. In breve, il pericolo e il danno della stessa « cultura » seria, nonchè della retta formazione sacerdotale, apparve manifesto ai più intelligenti: *sintomo dei tempi,* anche questo, ben ripugnante alla critica vera.

[2] Di ciò fu esempio, tra gli altri, anche Edoardo Le Roy, il quale è pure stimato uno dei più sinceri e leali tra i sostenitori delle

mezzo al popolo e propalati con largo apparato di pubblicità. Allora qual maraviglia se l'autorità legittima, a cui spetta l'obbligo di tutelare il deposito della rivelazione e la fede del popolo, intervenne a denunziare fortemente il pericolo?

Essa rese con ciò il maggiore servigio, nelle presenti condizioni, alla critica verace, come alla verace scienza la quale in ogni sua parte, cioè in tutta l'ampiezza del suo oggetto che è lo scibile, ha così necessarie attinenze con la critica intesa nel suo più largo e generico significato. [1] Poichè dell'una e dell'altra il modernismo critico è la *pratica* negazione.

nuove idee: nell'opera citata sopra, egli non fece punto quel conto che doveva delle confutazioni stringenti del Portalié, del Grandmaison, di mons. Turinaz e di altri, ma si ostinò a ricantare contro il dogma quei sofismi, che ogni studioso di prima teologia conosce e può facilmente confutare.

[1] Vedi su questo le savie e pratiche riflessioni di mons. Douais, storico e critico di tanto merito, nel recentissimo opuscolo, *La liberté intellectuelle après l'Encyclique « Pascendi »*. Lettre de monseigneur l'évêque de Beauvais à un député. Paris, Beauchesne, 1908. Il dotto vescovo osserva giustamente, fra le altre cose, come « Pio X ha protetto la ragione contro le sue deficienze, i suoi errori, i suoi eccessi: egli l'ha resa a se stessa. Ha rimosso la falsa scienza, ma a fine di meglio aprire la via larga alla scienza vera e rendere più libero il nobile esercizio della ragione. Dunque lo studio, dunque il lavoro dello spirito, dunque un'attività nuova per seguire e analizzare, ad es., la storia della dottrina e di ciascun domma in particolare. La teologia positiva basterà lungo tempo ancora ad occupare l'attività studiosa dei migliori: essa fornirà ricchi materiali alla teologia scolastica. E qui non vi stupite, signor Deputato, che il Papa Pio X, all'esempio di Leone XIII, imponga l'insegnamento della filosofia tomistica. Questa non è solo la filosofia tradizionale; ma ancora e soprattutto, per la dottrina della conoscenza e dell'oggettività, la filosofia che dà alla ragione il suo oggetto; e per ciò stesso lo rassoda, e tende a perfezionarne l'istrumento. L'enciclica di Pio X viene a rendere lo strumento anche migliore; e così, in luogo di pregiudicare alla scienza vera, la difende, la protegge e la sostiene ».

III.

Queste verità, già da noi inculcate sparsamente altre volte, godiamo ora di trovare confermate da un laico, professore dell'Ateneo di Roma, in ciò tanto più lodevole quanto più rari sono i filosofi nelle nostre pubbliche scuole, i quali non abbiano abbandonato interamente la tradizione della filosofia italiana.[1] Egli definisce appunto il modernismo " un nuovo tentativo di critica contro la religione, in generale, ed il cattolicismo in particolare „ ;[2] ma osserva giustamente che " la critica, senza la sintesi, o l'abuso di essa, deve riuscire ad un risultato scettico e dissolvente „. E da prima, ciò si fa chiaro nell'ordine speculativo e scientifico, o, come direbbe il nostro filosofo, " nel campo dell'attività del puro pensiero „. Poichè è vero che non si dà scienza senza analisi, ma l'analisi non è tutta la scienza, nè la vera scienza, anzi più presto deve in certo senso considerarsi come un presupposto, una propedeutica ed un avviamento ad essa scienza, la quale può solo compiersi nella sintesi, a cui naturalmente converge la scienza.

E non meno si fa ciò palese nella pratica ; giacchè vale anche qui l' effato solenne, già tanto ricordato dall'antica filosofia, che " *intellectus speculativus extensione fit practicus* „ o, come si esprime il moderno filosofo, " ogni veduta ed ogni risultato nel campo del pensiero astratto tende a tradursi in azione „.

Ma la cosa è ancora più grave, dobbiamo con lui soggiungere, allorchè la critica ad alcune parti del sapere e

[1] N. R. D'Alfonso, *Il cattolicismo e la filosofia a proposito dell' enciclica di Pio X (De modernistarum doctrinis).* Roma, Loescher, 1908.

[2] Ivi, p. 6.

dell'attività pratica, o peggio anche a tutte, non si fa esclusivamente da quelle persone che hanno appreso l'arte di farla, ma si fa un poco da tutti, come può avvenire, e avviene ora per l'appunto, quando il popolo ha qualche cultura e tutti leggono e tutti scrivono. Allora, passando dalla scuola alla vita, dal pensiero astratto all' azione, la critica diviene strumento di agitazioni, di innovazioni e di rivolgimenti. Che se pure cotali critici tendono quindi a passare dal periodo dell'analisi — che per loro è quello della critica e della distruzione — " a quello della sintesi e della riorganizzazione „ non vengono a capo di nulla. Poichè " il disegno che essi vogliono attuare non è uno sviluppo od un compimento delle vigenti istituzioni; è perciò antistorico, e originale, subbiettivo, e anche irrealizzabile nella sua interezza; perchè dovrebbe importare un nuovo ordine di cose, una nuova logica ed una nuova scienza „.[1]

Tutto ciò si applica per l'appunto al modernismo critico, il quale della critica non fa uso ma strazio. Nè lo fa solo così per abuso, nella pratica; ma, che è peggio, lo fa come per principio, nella falsa teoria.

IV.

Infatti il modernismo critico travolge l'analisi, da cui muove, col principio del soggettivismo che l'ispira: indi tronca la via alla sintesi, verso cui dovrebbe convergere ogni scienza, con quella sua *epistemologia,* particolarmente col suo sistema di criticismo kantiano o di agnosticismo spenceriano, onde il loro fenomenalismo e relativismo della cognizione; il quale toglie anche la possibilità ad ogni sintesi di verità obiettive e assolute che sia certa e costante,

[1] Ivi, p. 9, 10.

cioè sodamente storica e scientifica: infine apre il varco all'irrompente fiumana dello scetticismo; anzi questo medesimo erige a sistema e assume come postulato nella sua critica nuova, che è la negazione di se stessa.

Abbiamo infatti già udito come i modernisti si protestino ripetutamente di " accettare la critica della ragione che Kant e Spencer hanno fatto „:[1] criticismo trascendentale e agnosticismo radicale, che rende contraddittorio l'uso di ogni " ragionato esame „, ossia di ogni critica obbiettiva. Li abbiamo uditi professare che " i loro postulati s'ispirano a principii immanentistici „; che " *tutto* è soggettivistico e simbolistico nel campo della conoscenza „.[2] Li abbiamo anche sentiti ripeterci nel loro *Programma*,[3] come già erasi ricantato altrove,[4] che " non vi è per l'uomo verità fissa e precetto ammissibile (*nè come fatto storico, nè come insegnamento tradizionale, nè come obbligazione esterna*) che non sia in qualche modo autonomo ed autoctono „.

Quindi saranno essi condotti logicamente, secondo la loro filosofia psicologica della storia, a rigettare con ogni risolutezza quello che i kantiani chiamano " realismo storico „, il quale si crede bonariamente di essere uno specchio degli avvenimenti umani, come schernivalo, or sono pochi anni, il Simmel in Germania: concetto illusorio, afferma il kantiano, come quello del " realismo artistico „, il quale si dà ad intendere di essere un ritratto della natura. Per contrario si dovrà ammettere, con la critica neo-

[1] *Programma*, p. 97.

[2] Ivi, p. 97, 111.

[3] Ivi, p. 91.

[4] Cf. *Studi religiosi* (sett.-ott. 1904), *Il neotomismo e l'università di Lovanio*. Di qui dovettero ricopiare le citate parole, come canone di critica nuova, i modernisti; ma ne omisero quelle da noi sottolineate in parentesi, veramente troppo crude, benchè conformi alla logica dell'errore.

kantiana, il così detto " carattere psichico „ della storia, attribuendole cioè una trasformazione della realtà mediante le categorie storiche: perchè una simile attribuzione, infine, non è altro che logica applicazione alla cognizione storica in particolare, di ciò che in generale afferma di qualsiasi cognizione, chiunque ammette la critica della ragione in senso kantiano e spenceriano, con tutta la conseguente teoria della conoscenza. Su ciò veramente non si spiegano mai troppo chiaro i modernisti, e a ragione; giacchè devono presentire la loro caduta precipitosa nel più sfiduciato scetticismo critico, quanto all'obbiettività delle conclusioni. Tuttavia, confidati nel loro nuovo criterio " autonomo ed autoctono „ i modernisti critici presumono, nello sforzo della loro critica,[1] di " risollevare dalle tenebre del passato l'evoluzione oggettiva del cristianesimo „ e l'evoluzionismo vogliono trovare ad ogni costo in tutte le vicende storiche, in tutto lo svolgimento dottrinale o dommatico, in tutti i progressi speculativi e pratici della Chiesa, supponendoli sempre, senza bisogno di prova, " spontaneamente scaturiti dal bisogno „ cioè da un cieco istinto soggettivo.

Quindi la loro critica, compresa in tutta la sua più universale estensione, ossia nel più generico significato, a qualunque parte dello scibile si voglia applicare, è un vano nome di critica: è un'illusione, un'impostura; giacchè nulla vi ha di più *aprioristicamente* dommatico, anzi capricciosamente irragionevole, che un siffatto loro procedere nella scienza e nella vita.

Ma la conclusione cresce di evidenza, se più particolarmente si consideri la critica nel suo senso più specifico e più proprio, o certo più comune ai tempi nostri,

[1] Vedi *Programma*, p. 74 ss., *La critica e l'evoluzione del cristianesimo*.

di critica storica.[1] E poichè di essa più particolarmente tratta l'enciclica, la seguiremo anche qui, dandone il succo, nel tracciare la sintesi insieme e la critica del modernismo storico, il quale è fondato del pari, come afferma l'enciclica, nei tre erronei presupposti di falsa filosofia, sopra mentovati e fra loro connessi: cioè agnosticismo o criticismo, immanentismo o soggettivismo, e quindi simbolismo ed evoluzionismo radicale. Perciò è affatto indegno del nome e del vanto che si arroga di *storico-critico.*

V.

Vero è che nel metodo storico-critico sopra tutto menano vanto di progresso i modernisti. E progresso vi fu, ma non fu da loro: fu invece da quegli studiosi modesti, serii, laboriosi, che promossero con verace metodo la storia, che studiarono su le fonti, che ricercarono gli archivii, che non si fondarono solo su lavori altrui, di seconda o di terza mano — da protestanti e da razionalisti pigliando " il più e il meglio „ delle loro trattazioni,

[1] Fra gli articoli più recenti, in cui fu trattato espressamente questo punto del modernismo critico e storico, ci piace qui citare il breve ma succoso studio di L. Salembier, *L' histoire ecclésiastique et M. l'abbé Loisy.* Lille, 1908. Esso comparve già nel fascicolo di aprile delle *Questions ecclésiastiques*, ottima rivista mensile pubblicata da egregi professori dell'Istituto cattolico di Lilla, ed espone segnatamente e confuta il modernismo storico, qual è personificato in Alfredo Loisy, riducendolo a questi punti: teoria generale, cioè negazione storica della fondazione divina della Chiesa, della costituzione ecclesiastica, del primato di S. Pietro, stabilito da Cristo; sistema dell'evoluzione e conseguente teoria dell' adattamento, cioè una specie di darwinismo, applicato alla storia ecclesiastica, come già alla storia naturale, secondo la giusta osservazione del ch. scrittore.

quasi costoro soli avessero la chiave della critica — ma si appoggiarono a documenti ben vagliati, ben discussi con criterii storici positivi, non già con le nebulose teorie della nuova filosofia. I nomi di questi valorosi dell' uno e dell' altro clero, anzi pure del laicato cattolico, sono noti, e ai loro studii benedice la Chiesa, del loro progresso gioisce e anche di tale progresso ripete, incoraggiando fiduciosa: *Crescat igitur, et multum vehementerque proficiat.*

Ma di questo non possono pavoneggiarsi i modernisti: essi hanno per costume di farsi scudo dell'altrui merito, ma non vi hanno parte: e ciò appunto, perchè la loro critica è tutta soggettiva, fondata su falsa filosofia, avversa alla logica, quindi *aprioristica* e irrazionale, come espone l' enciclica.

La storia per loro muove anzitutto dall'*agnosticismo* e perciò non istudia altro che fenomeni, bandisce Dio e ogni concorso divino per confinarlo nel dominio della fede; e quindi viene quella loro fatua distinzione tra il Cristo storico e il Cristo della fede, la Chiesa della storia e la Chiesa della fede, ecc., come riprova l'enciclica. Di poi, nell'elemento stesso fenomenico e umano, che solo le resta, suppone ancora un doppio lavorío fattovi intorno dalla fede, di *trasformazione* e di *deformazione;* onde vuole rimosso dal fatto tutto ciò che lo solleva al di là delle condizioni fenomeniche, e nelle cose altresì che non escono dal giro della storia, vuole escluso tutto ciò che non entra, secondo una sua specie di *determinismo* storico, nella logica dei fatti, o non s'adatta alle persone, giusta un suo capriccio affatto soggettivo.

Vi ha dunque una scelta condotta a norma di pretto *soggettivismo;* e in essa un triplice taglio, ossia rimozione, di quanto è divino od *ultrafenomenico* prima, e poi di quanto si suppone indotto nel fenomeno stesso umano sia dalla pretesa trasformazione, sia dalla deformazione, o sfiguramento, attribuiti al lavorío psicologico, al " bi-

sogno „ interno del credente spinto dalla fede ad esagerare i fatti.

Conforme a questa triplice divisione, pretende la loro critica di sceverare i documenti in due parti, assegnando gli uni alla storia *reale,* gli altri alla storia *interna,* cioè della fede. E questa seconda sarebbe la storia dei successivi alteramenti o stravolgimenti della prima, cioè del fatto storico *reale,* dovuti al suddetto lavoro interno di psicologia.

Infatti, secondo il principio filosofico della *immanenza vitale,* lo storico deve spiegare tutto per *vitale emanazione,* quindi mediante il " bisogno „ che di essa è causa o condizione, sicchè ogni fatto sia posteriore al bisogno. Egli fa dunque un suo elenco di bisogni sorti man mano nella Chiesa: e il critico, secondo esso, classifica i documenti di età in età, ritenendo che la loro narrazione segua al fatto, come il fatto vien dietro al bisogno. Quindi, così disposti di età in età, egli ripartisce da capo i suoi documenti in due classi, secondo che riguardano le origini, ovvero lo svolgimento del fatto.

Ma qui di nuovo, quanto allo svolgimento, lo storico non meno che il critico, è schiavo del filosofo, dovendovi applicare le leggi del suo *evoluzionismo,* il quale è determinato dalle condizioni diverse della Chiesa, secondo i tempi, cioè dai suoi bisogni esterni ed interni, e via via. Una simile *evoluzione vitale* si vuole ammessa nei libri sacri, nati e svolti dall'evoluzione della fede e della coscienza interiore; ond' essi, e in ispecie il Pentateuco ed i tre primi Vangeli, sarebbero venuti crescendo per aggiunte o interpolazioni continuate di età in età, fino a potersene scrivere la storia, o anche attribuirsene il merito, come parla qualcuno da noi altrove confutato, alla *coscienza collettiva* o all' *anima della folla.* Sicchè lo stesso " bisogno „ sarebbe alfine ispirazione.

Ma sopra tutto l'evoluzionismo stesso, congiunto con la teoria dei " bisogni „ o dell'adattamento, si viene ap-

plicando universalmente a tutti gli avvenimenti, svolgimenti o progressi, nel modo stesso che alle origini prime, della storia della Chiesa.

La storia dunque dei modernisti e la loro critica, *agnostica, immanentista, evoluzionista,* è contraria ad ogni progresso di " cultura „ nonchè alla fede cristiana, come è nemica di ogni critica certa, obbiettiva e sincera. Nel suo presupposto, cioè, di agnosticismo, ovvero criticismo, è necessariamente scettica: per quello dell' immanentismo e della teoria dei " bisogni „ meramente soggettiva; per quello dell'evoluzionismo e del connesso adattamento ai bisogni, prettamente deterministica e naturalistica: in ogni caso ipocritamente atea e irreligiosa. Con l'*agnosticismo* infatti esclude la cognizione della natura e della realtà causale del fatto, come di ogni nesso tra cause ed effetti, quindi Dio, la Provvidenza, il soprannaturale, e si contenta alle sole apparenze o fenomeni. Per l'*immanentismo* cerca in questi, e appunto nei fenomeni vitali o " bisogni „ la ragione dei fatti, fino dalle origini; e da ultimo per l'*evoluzionismo* trova nell'adattamento ai " bisogni „ antichi, e nel sorgere dei " bisogni nuovi „ la spiegazione dell'intero svolgimento dei fatti storici, fin anche del sistema sociale, dottrinale e sacramentale della Chiesa, che è di istituzione divina.

Ciò pertanto che nelle origini o nei progressi appare divino, soprannaturale, miracoloso, non è storico: il fatto, come i documenti che l'affermano, sono un prodotto della fede - o vogliamo dire di un " bisogno psicologico „ - di un sentimento o di un' immaginazione, che trasforma e deforma la storia. Perciò si vuol escludere senz' altro dalla storia, e rimandarlo al mito o alla leggenda. [1]

[1] Di questo metodo, per citare un'opera recentissima, alla cui critica non basterebbe un lunghissimo studio, occorrono esempi assai significanti nella *Histoire du dogme de la papauté des origines*

Ogni storico serio, nonchè il filosofo, negherà ad un siffatto procedere ogni valore critico e storico: stenterà anzi a credere ch'esso sia mai caduto in mente a persona la quale ritenga i soli elementi della critica storica e del buon senso. E veramente conviene dire che in tutta la sua crudezza il sistema critico non fu mai esposto teoricamente da modernisti: bensì ne furono sparsi nella teoria, e più ancora seguiti nella pratica, come più volte fu dimostrato e prima e dopo l'enciclica, gli elementi, di cui si è qui tracciata la sintesi obbiettiva, corollario pessimo di una pessima filosofia.

Contro questa conclusione singolarmente si sbizzarriscono e si dibattono i modernisti, siccome quella che li ferisce nel cuore; ma invano si dibattono, come qui appresso dimostreremo.

à la fin du quatrième siècle, par l'abbé Joseph Turmel. Paris, 1908. In essa pure è notabile lo studio di attenuare gli argomenti cattolici e rinforzare gli opposti con arte da lasciare almeno nell'animo del lettore titubanza e dubbio. Si direbbe per qualche rispetto un'apologia tacita della proposizione LVI del decreto *Lamentabili*, nella quale sta pure il succo del modernismo storico di Alfredo Loisy. Cf. Eug. Portalié, *La critique de M. Turmel et la « question Herzog-Dupin »*. Paris (Bureaux des « Études ». - Rue de Babylone, 50) 1908, p. 51 ss.

ARTICOLO SECONDO.

Ripugnanza del modernismo alla critica storica in particolare.

Sommario. — I. Vane proteste dei modernisti di non avere presupposti filosofici ma storici, smentite dal fatto delle loro supposizioni insussistenti: il cattolicismo equiparabile alle altre forme religiose, ogni evento divino bandito dalla storia, i prodigi narrati nei libri sacri attribuiti a simboli, a miti, a leggende. — II. Sofismi futili dei critici modernisti; ragione intrinseca da essi allegata, che la critica prescinde da ogni presupposto filosofico; passaggio che essi fanno dall'assoluto al relativo e petizione di principio. — III. Simile fallacia di petizione del principio nei loro « argomenti estrinseci di fatto », cioè l'indipendenza dalla filosofia negli studiosi modernisti: Alfredo Loisy, Giorgio Tyrrell e schiera degli pseudonimi. — IV. Altri esempi del loro metodo di supporre ciò che devono provare, di dar per certe le premesse dubbie o di trarre conclusioni più ampie delle premesse, particolarmente contro il valore storico del Nuovo Testamento. — V. Turpe sofisma di equivocazione nella loro distinzione di una doppia verità, della storia e della fede; falsificazione storica nel *Cristo della fede*. — VI. Falso supposto fondamentale di ridurre la storia al solo rispetto fenomenico e superficiale dei fatti; onde l'agnosticismo storico e la sua applicazione alla storia biblica. — VII. Nuova conferma che i modernisti critici aggiungono alle accuse loro fatte, nell'atto di volerle contraddire. — VIII. Due estremi nell'interpretazione dell'enciclica sul punto della critica storica, e torto gravissimo, degli uni contro i dotti cattolici, degli altri contro la mente del Papa.

I.

Che la critica modernistica sia un corollario pessimo di una pessima filosofia, è cosa che i modernisti non possono udire. E lo nota bene a proposito l'enciclica *Pa-*

scendi, entrando a discorrere del modernista storico e critico e particolarmente di alcuni che si dànno a scrivere di storia: " Paiono oltremodo solleciti di non passar per filosofi; che anzi professano di essere affatto ignari di filosofia. È ciò un tratto di finissima astuzia: affinchè nessuno creda che essi siano infetti di pregiudizii filosofici e non sieno perciò, come dicono, affatto *obbiettivi.* Ma il vero è, che la loro storia o critica non parla che con la lingua della filosofia; e le conseguenze che traggono, vengono di giusto raziocinio dai loro principii filosofici. Il che, a chi bene riflette, si fa subito manifesto „. Si fa manifesto, cioè, dalla semplice sintesi dei loro criterii storici e critici, che l'enciclica raccoglie ed espone, e sono quelli da noi sopra compendiati, [1] segnatamente l'*agnosticismo* o *scetticismo positivista,* che restringe la storia alle apparenze per escluderne Dio ed ogni fatto soprannaturale; indi il falso presupposto — fondamento del doppio " teorema della *trasfigurazione* e dello *sfiguramento* „, come a ragione lo chiama l'enciclica — che la fede trasformi e travisi i fatti della storia, sino a formarsi una storia tutta sua, " la storia interna, la storia della fede „.

Contro questa evidenza i modernisti protestano che i principii suddetti sono per loro conclusioni di critica, non sono presupposti di filosofia. E nel loro *Programma* ripetono che *la critica, non la filosofia è il presupposto del modernismo,* [2] anzi " che il modernismo è un metodo, o meglio *il* metodo critico, applicato, come di dovere, alle forme religiose dell'umanità in genere, e al cattolicismo in ispecie „. Ma nonchè provar ciò criticamente *come di dovere,* i modernisti si contraddicono fino dal bel primo, nello stesso enunciare la loro sentenza.

Negano di muovere da presupposti filosofici, e intanto

[1] Vedi quad. 1395, p. 257-271.
[2] Ivi, p. 15-25.

presuppongono coi razionalisti ostinatamente, che il cristianesimo, il cattolicismo sia pretto naturalismo, sia cioè un' " evoluzione psicogenetica „ della religione naturale, in cui nulla di soprannaturale apparisca, e pertanto equiparabile in tutto alle altre forme religiose dell' umanità, come essi parlano.

Quindi pure, e conseguente al primo, scende l'altro loro presupposto, senza prova, che nessun evento prodigioso e divino, che nessun fatto soprannaturale possa mai essere oggetto della storia. E in ciò sono più arbitrarii e *aprioristici*, ma meno sinceri dei razionalisti, i quali escludono dalla storia i miracoli perchè confessano di presupporne l'impossibilità; i modernisti li bandiscono, benchè professino di riconoscerne la realtà, come oggetto di fede. Ma ognuno vede che cotesta realtà da essi ammessa nei fatti divini non è veramente altro che intenzionale e soggettiva, non altro che la fittizia realtà di un sogno, di una immaginazione, di un' illusione chimerica. Diversamente, se vi ammettessero realtà obbiettiva, dovrebbero ammettere, che, in quanto all'esistenza, questi fatti si possono accertare e narrare dallo storico, quantunque allo storico, in quanto tale, non appartenga lo scendere a scrutarne l'intima natura e il proprio *modo* di realtà o di *soprannaturalità*. Così si può bene accertare e narrare dallo storico la vita, la morte, l'opera e la parola di un uomo, sebbene a lui non aspetti il conoscere e chiarire i misteri naturali, o il modo arcano onde si svolge la vita, l'azione, la favella umana, onde succede alla vita la morte.

Connesso a questo è quel terzo presupposto, già accennato, che le cose mirabili e i prodigi narrati dai libri sacri, così dell' antico Testamento come del nuovo, non siano storia, ma siano simboli o miti; perchè tali sono le favole o leggende che si narrano delle origini di altre religioni. Ma ciò è quanto supporre, non potersi dare opera genuina perchè infinite vi sono le contraffazioni, nè esservi

moneta vera, perchè ne corre della falsa, o per allegare un più proporzionato esempio, non esistere un Dio vero, perchè si ebbero inventati dall'insipienza umana iddii falsi e bugiardi.

Di tale presupposto grossolano fu vittima, come è noto, in Italia anche un sacerdote filologo, erudito e letterato, ma poco forte nei principii della critica storica e meno in quelli di filosofia e di teologia; il quale credette potere irridere, quali miti, i fatti di Adamo ed Eva, perchè qualche cosa di simile alla narrazione biblica fu rintracciato nella tradizione babilonese; come se questa non fosse potuta essere l'eco di una più antica e primitiva tradizione. Ma procedendo senza logica, e quindi senza critica, che è l'applicazione della logica, si può egualmente gridare adesso, come si fa dai modernisti, contro il senso storico dei racconti biblici, perchè vi si trovano somiglianze nei monumenti cuneiformi di Babilonia o in altre antiche testimonianze;[1] come si gridava un tempo da enciclopedisti, da razionalisti e da protestanti liberali, perchè si credeva potervi scorgere dissomiglianze. E insomma, è sempre lo stesso errore: l'assurdo del presupposto; il quale si volge egualmente a quale si voglia conseguenza: *ex absurdo sequitur quodlibet.*

E dopo scoperte così fatte, gran frutto di sapiente let-

[1] Di una propensione consimile, benchè più moderata nella forma, è indizio fra gli altri l'articolo di Francesco Mari, *Mazdeismo e Giudaismo* (*Studi relig.*, dic. 1907); il quale ritraendo da razionalisti, esagera l'influenza di quello su questo a tal segno da tramutarla in ragione di somiglianza e dipendenza, su punti di dottrina capitalissimi, come su la risurrezione e la vita futura, i demoni, gli angeli, ecc. Anzi scopre influenze parsiste non poche nei libri sacri, di Ester e di Tobia... — In questa critica moderna si annida spesso un sofisma molto vecchio: *cum hoc; ergo propter hoc;* che gli scolastici, col vecchio Aristotele, denominavano *non causa pro causa.*

tura di cuneiformi, è naturale il grido entusiastico, espresso per es. dal Minocchi in quella sua frase pittoresca: " Dopo tanti secoli noi siamo ancora pregni di pensiero babilonese „.[1] La pregnezza vantata spicca purtroppo nello stesso enunciato del loro pensiero.

II.

Ma più bruttamente spicca nelle deduzioni, ossiano tentativi, che cotesti critici, sprezzatori della logica e del sillogismo, si affannano a moltiplicare per dimostrare, com'essi parlano, " l'indipendenza della nostra critica di fronte alla nostra filosofia che è tuttora così indecisa „.[2] Dicono che sono " molti argomenti „, e ne assegnano solo una ragione intrinseca, che non fa al caso, e alcuni argomenti estrinseci di fatto che " ci sembrano - affermano essi - indiscutibili „ e sono invece del tutto risibili, diciamo noi.

La ragione intrinseca è che " per la sua stessa natura „ la critica prescinde da ogni presupposto filosofico. Ma anzitutto non è ciò esatto, quando si intenda a rigore, con rimuovere la storia da ogni fondamento razionale o filosofico, quale sarebbe l'uso della logica, la presupposta veracità naturale delle facoltà conoscitive, e quindi il valore della testimonianza esterna, la possibilità di giudicarne (*critica*), la varietà del trasmetterla per via di tradizioni, di documenti, di monumenti: i suoi primi principii insomma e quelle loro immediate deduzioni, che la critica, come la storia, deve assumere a guisa di postulati, dalla scienza superiore, che è per appunto la filosofia.

[1] *La nuova cultura del Clero*, negli *Studi religiosi* (marzo-aprile 1906). — Cf. *Civ. Catt.*, 1906, vol. III, p. 257.

[2] *Programma*, p. 16 ss.

Di poi - data la verità del principio, nel genuino suo senso incontrastabile - resta a dimostrare che la loro critica sia veramente critica. Ed è evidentemente un lepido ragionare quello dei modernisti, da ciò che è proprio per la sua stessa natura della critica in genere, il conchiudere che sia proprio della critica modernistica in individuo, la quale di critico ha poco più che il nome. È questo un passaggio dall'assoluto al relativo, come ora dicono, cioè un sofisma che la vecchia logica irrideva sotto il nome di *transitus a dicto simpliciter ad dictum secundum quid;* giacchè qui passano i modernisti, con ammirabile disinvoltura, da ciò che si denomina *semplicemente,* cioè senza nessun aggiunto che ne restringa o ne alteri il senso, a ciò che solo con qualche aggiunto si denomina o si afferma. Anzi, qui l'aggiunto di " modernistica „ è tale che distrugge la denominazione di " critica „ a cui si appoggia. Onde si potrebbe dire, parlando con più di rigore, che non vi è solo qui sofisma di pensiero, ma fallacia puerile di parola, e precisamente tale che ben si accosta alla equivocazione; chiamandosi critica un metodo che ne è l'antitesi, e a questo che della critica abusa il titolo, attribuendo tutto ciò che è proprio della critica " per la sua stessa natura „.

E con quale diritto? Con niun altro da quello della loro facile baldanza, che è già inveterata consuetudine, di affermare senza prove, o più comodamente, assumere quasi mezzo di dimostrazione ciò che per l'appunto dovrebbero insistere a dimostrare. Nel che appare un altro sofisma loro solito e comunissimo, la *petizione del principio.* Esso è la fortuna del modernismo critico; poichè tanto questo maggiormente guadagna presso i più con l'energia e l'enfasi delle affermazioni, quanto presso i pochi, critici veri, scapita e fallisce per l'invalidità delle dimostrazioni.

Di tale arte sofistica ci dànno poi un altro esempio nel luogo stesso del loro *Programma,* da noi citato, dove

per dimostrare che la loro critica soggettiva ed evoluzionistica prescinde dalla filosofia, osano interrogare con ingenua baldanza: " Occorre forse una particolare preparazione filosofica... per convincersi, da un superficiale (!) confronto di testi, che il IV Vangelo è sostanzialmente un lavoro diversamente composto dai sinottici, o che il simbolo di Nicea rappresenta uno sviluppo essenziale del simbolo degli apostoli? „.[1] E notisi bene che nel loro linguaggio subdolo, *diversità sostanziale* nella composizione del quarto Vangelo importa negazione di valore storico, qual'è espressa nella proposizione 16ª del decreto *Lamentabili,* lasciandogli solo quello di composizione fantastica, ossia " contemplazione mistica e meditazione teologica „. Similmente *sviluppo essenziale* significa per essi evoluzione o mutazione radicale, come indi appresso dichiarano più apertamente.[2]

Ora all'una e all'altra conclusione, di così enorme gravità, essi presuppongono bastevole un " confronto superficiale „: ed è questa certo un'asserzione ben poco critica e molto gratuita. Eppure l'assumono costoro, per giunta, quale mezzo di dimostrazione a convincere che all'uso della critica non si richiede " preparazione filosofica „ e che la loro critica ne prescinde affatto!

Ora un simile ragionare mostra bene in essi l'assenza di ogni " preparazione filosofica „ - di ogni logica cioè, anche di quella del senso comune - ma non meno dimostra la presenza del pregiudizio filosofico, o meglio antifilosofico, più grossolano, il sofisma nudo e miserabile della *petizione di principio.*

E questo è " il metodo critico applicato come di dovere „ dal modernismo critico e storico!

[1] Ivi, p. 17.

[2] Vedi, per es., p. 74-92: *La critica e l'evoluzione del cristianesimo.*

III.

Alla fallacia medesima, di *petizione del principio,* si riducono poscia i loro così detti " argomenti estrinseci di fatto „: " l'indipendenza, anzi la priorità della critica di fronte alla filosofia constatata in maniera molto sensibile in più di uno fra i nostri studiosi „. Di questi nominano l'uno, il Loisy, e ce n' è assai. Gli altri " più „ si tacciono prudentemente; sebbene, la mercè degli pseudonimi e dei plagiarii, sarebbe facile ingrossare la schiera. Ma in compenso costoro vantano, - dopo le pretese " lunghe ricerche critiche „ del Loisy, dopo " le prime opere di indole esclusivamente critica „ - i lunghi studi documentari sui racconti evangelici " fatti da molti fra loro, i lunghi anni trascorsi nel confronto paziente fra i vari momenti che segnano lo sviluppo del pensiero cattolico „ e simili " argomenti di fatto „ commoventi, asseriti con una tanta gratuita liberalità che stordisce.[1] E la liberalità poi è supe-

[1] Ivi, p. 19, 20. — Altrove - e appunto sul conchiudere la loro violenta diatriba - i modernisti ritornano agli *autopanegirici*, con una commozione che intenerisce: - non vorrebbero fare, ce l'assicurano - dichiarazioni che accennassero pur lontanamente alle loro lodi; ma sono memori dell'evangelico «dai loro frutti li conoscerete»: e però coperti dall'anonimo che salva la loro modestia, si protestano infiammati dal desiderio di diffondere il regno di Dio e soggiungono col loro ineffabile candore: « In realtà noi oggi sentiamo di essere i più meritevoli ricercatori del suo riconoscimento nel mondo ». Indi ci parlano del loro studio leale della scienza, delle lunghe vigilie tormentose di dubbio, dell'apostolato che fruttò persecuzioni, disillusioni e lotte amarissime; e del loro credersi perciò con «pieno diritto di cittadinanza nella Chiesa, anzi i più devoti e i più volenterosi figli» siccome quelli che «conservano e cercano di risuscitare le più pure tradizioni del cristianesimo» e così via per tutta la pag. 139 e seg. del loro programma. Si direbbe questa un' eco del vecchio fariseo: «Non sono come gli altri uomini».

rata dalla sicurezza altera dei critici nuovi; sicchè ad essi il gratuito affermare " sembra che sia sufficiente „ a dimostrare le loro ragioni e il gran torto dei " redattori dell'enciclica „ !

E dire " gratuite „ le loro affermazioni è ancor poco: esse sono smentite già ad evidenza, e da ben altri argomenti di fatto che noi possiamo opporre ai modernisti, da fatti pubblici e accertati. È un fatto, per es., che la critica del Loisy fu ispirata, fino dalle origini, al razionalismo germanico e viziata di criticismo filosofico alla kantiana, quale trapelava nelle prime opere in germe, e nelle susseguenti in successiva evoluzione. È un fatto che le sue " lunghe ricerche critiche „ erano condotte a questa norma di soggettivismo arbitrario, quale si scorge nel suo simbolismo capriccioso che aggrava quello stesso, già tanto screditato, dello Strauss. È un fatto pure confessato da lui medesimo, il quale spiega i due precedenti, che già assai prima del 1894, quando attendeva alle vantate " opere di indole esclusivamente critica „, egli era fisso in tutte le sue negazioni più radicali del cristianesimo, come in quelle concernenti " l'origine e il carattere delle Scritture, l'impossibilità di mantenere il concetto tradizionale dell'ispirazione, le insufficienze della tradizione evangelica „.[1] Così egli scrive di sè, smascherando innanzi al mondo la sua doppiezza, e irridendo la semplicità dei creduli che ne vantavano la sincerità della fede e la lealtà a tutta prova.

Un simile " argomento di fatto „ sarebbe pure quello del Tyrrell, che nella leggerezza della sua critica andò sedotto da opere superficialissime di filosofia e di storia, passando da fanatico promotore di un tomismo intollerante a fautore allucinato di un protestantesimo peggiore di quello già da lui abbandonato, cioè di una religione,

[1] A. Loisy, *Quelques Lettres sur des questions actuelles*, etc., 1908, p. 200.

o piuttosto irreligione, dell'avvenire, esposta da lui nell'opera *The Church and the future* (la chiesa e l'avvenire). Nè per verità, a sostegno di essa, ha potuto egli allegare opere sue d'indole critica o lunghi studii documentari o confronto paziente fra i varii momenti, ecc., ma fantasie ed ipotesi, *velut aegri somnia,* avvolgendosi in nebbie e contraddizioni sotto varii pseudonimi, ora di Ernesto Engels, ora di Ilario Bourdon, ora di " dolce amico „ e consigliere di professori d'antropologia, di conferenzieri e di apologisti. Egli seguiva del resto lo stile e la critica di altri intimi di A. Loisy, come un Després, un abbate Firmin e simili, citati ed encomiati fra noi da troppo facili scrittori.

Ma è risibile vantare in costoro " l'indipendenza, anzi la priorità della critica di fronte alla filosofia „. — E forse che si potrà questa priorità " *constatare* in maniera molto sensibile „ nel misterioso ternario pseudonimo Herzog-Dupin-Lenain, invigilato e condotto dall'impassibile abbate di Rennes?[1] È vero che talvolta si loda ancora di costui " il forte libro „; ma i veri critici ne hanno già fatto giustizia inesorabile, come è ormai dimostrato ad evidenza per chi non voglia chiudere gli occhi alla luce. O forse sarà meglio *constatata* la suddetta " priorità „ nella schiera più chiassosa di altri pseudonimi, amici del disgraziato Houtin, come un Lefranc, un Le Morin, un Santyves e simili? È vero che periodici modernisti di studii religiosi in Italia ne lodavano come assai documentati i libri, ma per la gente seria questi si manifestano tosto odiosi " libelli „, e i loro autori ignobili libellisti.

[1] Vedi su questo misterioso ternario l'opera veramente magistrale per la parte critica e storica segnatamente, di L. Saltet, *La question Herzog-Dupin* (Toulouse, Paris 1908) e quella non meno importante per la parte dottrinale di Eug. Portalié, *La critique de M. Turmel et « la question Herzog-Dupin »*. Paris, 1908. Dell'una e dell'altra ci gioveremo più innanzi, trattando di proposito questa quistione, siccome un « esempio tipico » del modernismo critico.

Che se poi ad essi aggiungessero lo stuolo diverso dei " nostri studiosi „ italiani, con la serie degli pseudonimi o degli anonimi, illustratisi nell'ombra prima e dopo l'enciclica — come i Sostene Gelli, i Gutope, gli Aschenbrödel e via via — riusciremmo ad un'altra lista, non troppo lunga, ma bene scottante di " argomenti di fatto „ a prova della stessa " priorità „, specialmente se trapassassimo il velo di cotesti pseudonimi. Ma non occorre: nel drappello di questi giovani " studiosi „ di critica — alcuni dei quali hanno già superato gli esami liceali, altri conseguito anche la laurea di legge o di prima teologia — si può ben parlare di " lunghi studii documentari, dei lunghi anni trascorsi nel confronto paziente dei momenti „ ecc.; senza tema di mentita. Si potrebbe tuttavia pregarli di portare almeno qualche prova, o qualche tentativo di prova, delle loro risolute affermazioni. Diversamente, gli uomini di senno, i critici maturi, sorrideranno di così nuova baldanza; poichè essi ritengono che un tale metodo, in cui si allega per prova ciò che appunto è in questione, sia la negazione della critica, non meno che della logica più elementare e del buon senso; sia la contraddizione più palmare, segnatamente in chi fa professione di tanto scetticismo, come il più dei modernisti.

IV.

Ma come è il più facile, questo metodo, così è il più seguito nei loro scritti: il *Programma,* in ispecie, n'è prova da capo, e ripetutamente, quando passa, dopo le cose dette, ad esporre " in una rapida sintesi i risultati della critica biblica e storica „.[1] Quivi dà come " fatto indiscutibile „

[1] Ivi, p. 25 ss. Si espongono quasi accertate tutte le ipotesi e teorie della *scuola larga* e *progressista* non solo, ma anche del protestantesimo liberale più estremo, del razionalismo cioè e *renanismo* più audace (Vedi sopra, p. 48 ss.).

ciò che è ipotesi o deduzione d'ipotesi; dà come " constatazione leale di evoluzione „ ciò che è immaginazione stravolta di filosofi e pseudo critici che hanno perduto la fede e palliano la loro professione d'infedeltà con le lustre di un frasario cristiano. Non ci reca fatti nuovi, non nuovi documenti storici, nè nuove scoperte, che uno studioso serio possa avere per sicure.

Nè solo erra il modernismo critico nel dare per certi " risultati „ più che dubbii, o anche apertamente falsi, a ciò sospinto dal presupposto filosofico, cioè dal pregiudizio erroneo che lo guida e l'accieca nella ricerca; ma peggio ancora nel trarne conclusioni ereticali e razionalistiche. E diciamo *peggio,* poichè non ignoriamo alfine come parecchie delle sue affermazioni critiche e storiche, sono o furono ammesse altresì da studiosi cattolici ben lontani dallo schierarsi coi modernisti, quali, ad esempio, l'antichità maggiore di S. Marco tra gli evangelisti, la fonte comune di S. Matteo e di S. Marco ed altre. Nè tutte certo si hanno da ritenere in sè come necessariamente opposte al dogma cattolico, in quanto si porgono ad interpretazione ortodossa; quantunque la sana critica, nonchè la schietta ortodossia, richieda che si vada molto a rilento nell'accettarle, molto più nel vantarle come " fatti indiscutibili, verità acquisite alla scienza „, e via, quando sieno al più mere opinioni di dotti o ingegnose ipotesi di studiosi.

Ma i critici modernisti, nella loro smania sfrenata di novità, trascorrono da premesse dubbie e talora innocue alle conclusioni più strane e più capricciose, più radicali ed estreme.

Tale è, ad es., quella della " necessità di cambiare il concetto d'ispirazione, di rivelazione, e d'introdurre quello di evoluzione religiosa „ ; [1] quella " di distinguere tra la storia reale e la storia interna, tra il Cristo storico e il

[1] Ivi, p. 23.

Cristo mistico o della fede „;[1] quella che " la fede necessariamente reagisce alla sua volta nella storia, trasformandola in parte per renderla espressione più efficace dell'oggetto creduto „,[2] che " nei Vangeli... non sempre si trova la realtà storica „;[3] anzi più generalmente, " come nel Vecchio, così nel Nuovo Testamento non si hanno libri storici nel puro senso della parola, ma storie sacre in gran parte determinate dalla fede „;[4] che " si dà luogo in alcuni casi non solo alla distinzione, ma anche alla separazione del Cristo della fede dal Cristo della storia „,[5] e via via, altre siffatte, di una gravità enorme, che peggiorano le accuse dell'enciclica. Con queste essi corrono alla totale negazione del cristianesimo storico, alla quale sono già scesi apertamente i Loisy, i Tyrrell, i loro seguaci di *Nova et Vetera,* del *Rinnovamento* e simili, in Italia e fuori. Eppure tirando conclusioni così enormi, non si appoggiano che al debole filo di ipotesi o al più di fatti storici o " risultati „ critici, già notissimi ad ogni mediocre erudito e tali che, ammessi per veri, provano solo l'esistenza di uno svolgimento o giusto progresso nella vita e nelle dottrine della Chiesa, con altre conclusioni connesse a questa e accettate generalmente dai teologi, o certo non ripugnanti necessariamente al concetto di ispirazione, rivelazione, ecc.

Ma questi fatti essi stravolgono e questi " risultati „ medesimi travisano arditamente, per torcerli ai proprii intendimenti. E basti, ad es., lo sforzo che fanno di deprimere, anzi radicalmente sopprimere, il valore storico del Vecchio come del Nuovo Testamento, segnatamente dei Vangeli, per eluderne le testimonianze. Così negata l'istituzione e costituzione divina della Chiesa cattolica per at-

[1] Ivi, p. 23 e altrove più volte.
[2] Ivi, p. 63.
[3] Ivi, p. 64.
[4] Ivi, p. 61.
[5] Ivi, p. 68.

tribuirla a S. Paolo — fondandosi quasi in argomento peregrino da essi scoperto " nella gran lotta sostenuta da Paolo contro i Giudei-Cristiani „ — esclamano ingenuamente a riprova della loro tesi e a condanna degli Evangelii: " Eppure gli Evangelisti tendono in diversa maniera e misura a rigettare la sua fondazione (della Chiesa) sul Cristo storico. Questa tendenza si accusa leggermente in S. Marco, ma molto distintamente in S. Luca, e più in S. Matteo... tocca il culmine in S. Giovanni „. Quindi sopra avevano assicurato: " E certo che alla verità della fede non sempre va congiunta la realtà storica... la quale varia nei diversi evangeli, ed è grande in S. Marco, di grado infimo in S. Giovanni „.[1] È tutto dire; e per valida prova ne sta mallevadrice la loro affermazione " critica „, unico

[1] Ivi, p. 61-70. — Dopo la pubblicazione delle ultime opere del Loisy, il piccolo stuolo dei suoi pappagalli romani si fecero coraggio a ricantarne allegramente le peggiori aberrazioni (in *Nova et Vetera*, Roma, 10-25 febbr. 1908), trascorrendo con lui a negare ogni valore storico allo stesso Marco e agli altri sinottici, nonchè al quarto vangelo. Marco " ha voluto scrivere un libro d'insegnamento evangelico e ha offerto il Vangelo qual era compreso nell'ambiente cristiano in cui viveva, nella comunità elleno-cristiana „ ecc. (ivi, p. 89). E più sotto, col loro solito " facilismo loquace „ ricordano, dopo il Loisy, " le modificazioni profonde che il succinto insegnamento di Gesù *dovette* subire (*ed ecco qui confessato il loro aprioriismo storico*) subito dopo la sua morte, sulla predicazione degli apostoli... i materiali intellettuali e scritturali che Paolo e le idee della cultura orientalistica depositarono ben presto sull'annuncio messianico... che questi elementi, alle coscienze esaltate dei primi fedeli, giungevano attraverso un' elaborazione mistica, che dava ad essi apparenza di rivelazione e colore di realtà soprasensibili misteriosamente possedute... che rivissuto in questo modo il messaggio evangelico si trasformava rapidamente „ ecc. Le quali affermazioni, accumulate così senza pure un tentativo di prova, non sono solo teologicamente ereticali e blasfeme, ma anche filosoficamente assurde e storicamente insipienti, sicchè applicate generalmente distruggerebbero ogni storia, anzi la possibilità stessa di avere una storia qualsiasi veramente oggettiva.

giudice del vario grado di realtà. Così sanno essi disfarsi delle testimonianze storiche loro moleste: nel che superano per frivolezza e per audacia lo stesso Renan.[1]

V.

Dopo ciò, suona come uno scherno il soggiungere che " per *loro* è tanto vera la verità della storia che la verità della fede „, quando a siffatta verità della fede, secondo essi, non va congiunta realtà storica, non esistenza dell'oggetto creduto, ma solo " rappresentazione storica „. Questo è uno scherno, diciamo, perchè con turpe sofisma di *equivocazione* si gioca sopra un senso affatto nuovo della parola " verità „, contrario alla ragione ed al senso comune, nonchè alla fede, e da essi inventato; onde non si chiama più verità la conformità della cognizione, e più propriamente del giudizio, con l'oggetto qual è in sè, e parlandosi di fatti della storia, con la realtà storica; ma la conformità coi " bisogni „ o esigenze della vita interiore, come sopra si è spiegato ripetutamente ad altro proposito. Quindi verità della fede sarebbe tutto ciò che corrisponde, non alla realtà del fatto o dell'oggetto creduto, ma solo al " bisogno „ della vita religiosa, cioè della fede stessa, la quale " costituisce a se stessa un sostegno e cerca di sè una spiegazione „; e se non la trova degna nella realtà storica, " necessariamente reagisce sulla storia, tra-

[1] Abbiamo riscontrato le negazioni dell'empio autore della *Vie de Jésus*, espresse nella sua « Introduzione, ove si tratta principalmente delle fonti di questa storia », con quelle del *Programma*, che è l'eco attenuato delle dottrine del Loisy. Vi si trova non solo consenso di idee e fin di frasi nei discepoli, ma talora esagerazione degli errori stessi e delle bestemmie del maestro. Al Loisy, e più al suo piccolo stuolo, manca solamente un po' di stile per essere i Renan del secolo vigesimo!

sformandola in parte, per renderla espressione più efficace dell'oggetto creduto „.[1]

Così essi dànno meglio a intendere il senso delle parole già citate, che " alla verità della fede non sempre va congiunta la realtà storica, ma talora soltanto la rappresentazione storica „, cioè dire, togliendo l'eufemismo, la falsificazione storica. Poichè falsificazione è certo il rappresentare per fatti storici e come tali imporli a credere per fede, cioè con assenso certo e irrevocabile, dei fatti che non ebbero mai " realtà storica „, e quando l'avessero avuta, sarebbero sfuggiti, secondo il critico modernista, alla cognizione storica, non solo quanto al loro intrinseco *modo* di esistere, ma quanto al *fatto* stesso estrinseco dell'*esistenza*.

Una tale falsificazione storica è particolarmente quella del *Cristo della fede*, sognato dal Loisy in contrapposto al Cristo storico, per un sofisma di equivocazione degno di un Giuliano Apostata. Di che meritamente disse l'arcivescovo stesso anglicano di Armagh, presedendo al sinodo generale della sua chiesa d'Irlanda, che " il Loisy, contro ogni ragione di critica biblica, distinguendo i suoi due Cristi, uno della storia, l'altro della fede, riduceva il primo a un'ombra e il secondo all'ombra di un'ombra „.[2]

VI.

In siffatte deduzioni appare da capo, non già lo storico o il critico, ma il filosofo incredulo, naturalista per sistema, il quale a fondamento del sistema suo ha presupposto l'assenza del soprannaturale dalla storia, fino a considerare come la cosa più " ovvia „, e da non potersi

[1] Ivi, p. 63 ss.
[2] Vedi *Corrispondenza romana*, 7 maggio 1908.

negare senza gran maraviglia, che " la storia si occupa solo dei fenomeni e non può constatare Dio e l'intervento divino nelle cose umane „.[1]

Ma perchè " è così ovvio „ questo falso supposto, nel sistema critico del modernismo? Perchè non è altro se non l'immediata applicazione del falso supposto più generale che già abbiamo veduto messo a fondamento della sua filosofia: " la ragione umana ristretta interamente entro il campo dei fenomeni, che è quanto dire di quel che apparisce e nel modo che apparisce... e da ciò si deduce che Dio, riguardo alla scienza, non può affatto esserne oggetto diretto; riguardo alla storia, non dee mai riputarsi come soggetto storico „.

Così l'enciclica: e questo falso supposto del modernista filosofo, fonda direttamente il suo nuovo e assurdo concetto della scienza in genere, ridotta ad essere cognizione fenomenica, cioè di mere apparenze sensibili, non già cognizione delle cose mediante le loro cause, quale fu intesa finora da tutto il genere umano, esclusi gli scettici. Ma conseguentemente, e a più forte ragione, questo presupposto filosofico stravolge la comune e genuina nozione di storia: e la stravolge in ciò che essa partecipa della ragione di scienza, che è la ricerca critica e la spiegazione dei fatti: poichè questa non è possibile senza investigazione delle cause o prossime o remote, e della connessione delle cause stesse con gli effetti.

La storia invece, secondo i modernisti, è un mero elenco di fatti, una lista di date, di documenti e nulla più, non dovendo essere altro la storia, per loro definizione, che relazione di fenomeni materiali, i quali si percepiscono coi sensi: sicchè " la verità storica può essere constatata, di-

[1] *Programma*, p. 65 s.: « Tutto ciò è così ovvio che fa proprio meraviglia il vedere come l'Enciclica l'impugni fino al punto di negare che la storia si occupa solo dei fenomeni », ecc.

cono essi elegantemente, per mezzo dell'esperienza sensibile „. — Ora i concetti che si celano sotto questo linguaggio oscillante del modernista critico, sono per ogni rispetto futili e assurdi. Anzitutto, la cognizione dell' uomo non è angustiata nella gretta cerchia delle cose e dei fatti materiali, dei fenomeni sensibili: e la storia è narrazione dei fatti in quanto sono conoscibili dall'uomo. Che se l' uomo può conoscere i fatti non solo dal lato fenomenico, materiale e sensibile, ma sotto un rispetto più intimo e più alto, ricercandone la natura, la causa, gli effetti, può anche al modo stesso narrarli storicamente. Quindi l'oggetto della storia non è solo il fatto in quanto materiale ed accertato direttamente per esperienza sensibile, ma in quanto è conosciuto nella sua causa o ravvisato nei suoi effetti; ad esempio, la condotta morale e l' indole propria dei personaggi storici, la quale solo dagli effetti si può argomentare, la giustizia o la ingiustizia di una guerra, la perizia o l'imperizia delle mosse nei guerreggianti e via via. Gli esempi sono a mano di ognuno. Nè sono meno manifesti nella ricerca, nella discussione, nella scelta e nell'uso dei documenti, in cui sta l'arte del critico; più ancora manifesti nel maneggio della critica interna, che è strumento così difficile e delicato, come tutti sanno. Diversamente, sopprimendo tutto questo processo critico per contentarsi alla osservazione superficiale delle apparenze o fenomeni; la storia sarebbe confusa agglomerazione di documenti, ammasso informe di materiali, o al più, mero registro di cifre e di nomi, e la sua opera scientifica ben simile, come altri disse, alla lista della lavandaia. Concetto ridicolo!

Ma la cosa diviene seria, troppo seria, quando se ne fa dai modernisti la pronta applicazione alla storia biblica. Dio non è personaggio storico, essi dicono; e direbbero vero, sebbene parlando molto improprio, quando intendessero che Iddio in se stesso, siccome immutabile ed eterno, non è misurato da successione di tempo nè quindi oggetto

di storia. Ma dicono falsissimo, intendendo che Iddio non si è manifestato mai nè può manifestarsi nella storia, così da potersene avverare con certezza l'intervento, l'operazione, l'apparizione o teofania. Questo principio assumono essi dal loro *agnosticismo,* e ne deducono che, dunque, tutte le narrazioni di teofanie, fatte da libri storici, sacri o profani che sieno, compresa quella di Cristo, non sia storia scientifica o reale. E, ad esempio, sarà storia reale e scientifica che un uomo, chiamato Gesù, morì in croce, ma che questi risuscitò, che è Dio, non è storia; al più si può dire storia della fede, cioè frutto di un " bisogno „ e di una elaborazione psicologica che travisa la realtà storica, i fatti, e se ne crea o immagina dei nuovi, dando ai suoi sogni la " rappresentanza storica „.

E ciò provano i modernisti con questo peregrino argomento critico: che le teofanie, o i fatti prodigiosi — poniamo la risurrezione di Cristo e la divinità del Risuscitato — non sono dimostrabili, cioè " non possono essere *constatati* per mezzo dell'esperienza sensibile „. — Ma, lasciando stare altre risposte, forsechè gli altri fatti storici si possono così *constatare* a piacimento? Si può forse ripetere, per così *constatarla* con l'esperienza, la vita antica di tanti popoli, le imprese di tanti grandi, l'origine, le sorti e la caduta di tanti regni e regnanti, insomma tutta la trama della storia dei secoli passati?

E si ripetesse pure: sarebbe *constatato* un fatto nuovo, o un complesso di fatti, simili al passato, ma non identico. L'esperienza dunque e la realtà del fatto storico passato — è troppo chiaro — non si può dire che sia *constatata* con l'esperienza sensibile: si dimostra invece per raziocinio causale, dalla considerazione delle circostanze, dalla scienza e veracità dei testimoni, che non poterono ingannarsi nè essere ingannati, e per dir breve, da tutto un processo critico che accerti la credibilità della narrazione. Quando questo processo sia avverato, risulta al critico l'ob-

bligo di ammettere il fatto, e se lo nega non è più critico, sia il fatto ordinario e naturale, sia straordinario e soprannaturale. Negarlo perchè è prodigioso, a dispetto delle testimonianze storiche superiori ad ogni eccezione, e per eludere queste testimonianze cercare puntelli in preconcetti filosofici, non è parlare a nome della critica e della storia, ma della passione, del pregiudizio e della incredulità; è un supporre, senz'altro argomento, che l'intervento divino si abbia a sbandire dalla storia e confinare nei regni incantati della fede modernistica, cioè di un gran sogno.

VII.

Con queste e altre tali aberrazioni, che noi potremmo ancora enumerare a sazietà, i critici modernisti nell'atto stesso di volerla smentire, confermano la ragione dell'enciclica, e tutta, a parte a parte, la sintesi e la critica fattavi del modernismo critico.

Con la pretensione di voler escluso l'intervento divino dalla storia, riducendola ai fenomeni, confermano l'accusa di agnosticismo o fenomenalismo critico non meno che di naturalismo e ateismo storico. Con la supposizione di una reazione della fede nella storia e di una conseguente trasformazione di essa storia, mediante la fede, contraria alla realtà storica ed obbiettiva — onde presumono distinguere, anzi *separare* il Cristo storico dal Cristo della fede — comprovano l'accusa di soggettivismo e d'immanentismo razionalista. E per farla breve, col presupposto " della necessità di cambiare il concetto d'ispirazione, ecc. „, cioè di quanto è più vitale e sostanziale nel cristianesimo, per introdurvi quello di evoluzione, rendono indubitato il rimprovero loro fatto di un evoluzionismo storico anticristiano, distruggendo il cristianesimo storico e positivo. In tutto ciò confermano dunque di fatto, ciò che negano a parole, che il modernismo

critico e storico è il contrapposto della critica vera e della vera storia, siccome pessimo corollario di una pessima filosofia.

Quando poi dalle deduzioni accennate i critici modernisti passano alle scuse e alle difese, ingegnandosi di rappresentare le loro eresie come verità le più ortodosse; allora aggravano le loro contraddizioni per modo, che chi ne intende i termini e le metafore, deve farsi forza per crederli sinceri.[1] Anzi non può assolutamente stimarli tali, se non presupponendo che essi non intendano quello che si dicono, o lo intendano in tutt'altro significato da quello che esprimono; cioè presupponendo in loro un fenomeno psicologico, analogo a quello dei vecchi nominali, per cui la parola non sia più segno suppositivo o rappresentazione del concetto, nè il concetto rappresentazione dell'oggetto, ma puro fiato di voce, ma mero suono.[2] E questo

[1] Basti questo esempio per molti: « Importa poco alla fede di sapere se la critica può o no accertare la nascita verginale, i miracoli clamorosi, infine la risurrezione del Redentore: se riesce o no ad attribuire al Cristo l'annuncio di alcuni dogmi e la fondazione della Chiesa. Questi fatti sfuggono, per il loro carattere iperfenomenico, alle prese della critica sperimentale e storica, e questi ultimi essa non li dimostra. Per la fede però gli uni e gli altri hanno una realtà, che è anche superiore a quella dei fatti fisici e storici. Senza di essi infatti, senza una tale espressione di valori morali (*ecco la loro realtà superiore*), la esperienza religiosa cristiana sarebbe rimasta priva dei più saldi sostegni... ». Il che viene a dire che quei fatti e i dogmi della fede sono inganni, sono invenzione o « elaborazione psicologica » come essi parlano per eufemismo, ma necessarii; cioè — continuano costoro — « ci appaiono come realtà indispensabili alla fusione delle anime nella stessa vita religiosa » (ivi, p. 110 s.). Non si potrebbe delirare, bestemmiando, con più fina arte di ipocrisia, quando non fosse un tristo fenomeno di aberrazione mentale. Di questo tristo fenomeno fu vittima, almeno in parte, anche lo pseudonimo Gutope della *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* di Roma.

[2] A questo proposito è assai notevole l'articolo del P. Sav. Moisant (in *Etudes*, del 5 maggio 1908), il quale dimostra *ex pro-*

fenomeno psicologico, se si avvera, non fa certo onore alla serietà e all'acutezza del modernista critico e storico.

VIII.

Che se tal è il modernismo critico e storico, dannato dal Papa, s'intenderà anche il torto di due estremi opposti nell'interpretazione dell' enciclica su questo punto. L'uno estremo è di quelli che, confondendo ogni cosa, gridano al modernista critico ogni volta che odono qualche conclusione storica nuova alle loro orecchie; quando sentono, ad es., che un dotto cattolico neghi l'età apostolica del fondatore di una diocesi, l'autenticità di una reliquia, il fondamento storico di un luogo di pellegrinaggio, una leggenda agiografica e simili. Queste invece sono questioni lasciate alla libera ricerca del critico, dentro quei limiti che traccia l'enciclica e che, bene intesi, tutelano egualmente i diritti della edificazione e della fede, non meno che quelli dell'istruzione e della scienza. Che se il critico e lo storico venga ad errare, come può errare ogni uomo, non perciò solo darà tosto ragione o diritto ai suoi contraddittori di confonderlo con la schiera dei modernisti, nei quali va del pari con la nullità scientifica la mala fede e l'ipocrisia; e neppure di confonderlo con quelli di cui l'enciclica deplora " l'aiuto che prestano utilissimo agli ardimenti dei modernisti „. Poichè anche questi ultimi si allontanano dalla vera critica storica, nè solo per uno o l'altro scorso, che a tutti può succedere, ma quasi di proposito per uno stile o metodo costante: " scri-

fesso ciò che anche noi abbiamo accennato parecchie volte, come « filosoficamente il modernismo si rannodi al nominalismo, mentre teologicamente deriva dal protestantismo ». Questa sua attinenza col vecchio nominalismo dei sofisti medievali, è significata altresì col nome più moderno di *psittacismo*. Il pappagallo infatti n'è il primo caposcuola. Vedi sopra l'accenno, a pag. 71.

vono storia e sotto specie di dir tutta la verità, tutto ciò che sembri gittare ombra sulla Chiesa, lo pongono diligentissimamente in luce con voluttà mal repressa; le pie tradizioni popolari, seguendo un certo apriorismo, cercano a tutta possa di cancellare. Ostentano disprezzo per sacre reliquie raccomandate dalla loro vetustà: insomma li punge vana bramosia che il mondo parli di loro, ecc. „.

Questo estremo dette luogo e pretesto ad un altro assai più grave, e fu di coloro che per vana impressione di fantasia, fraintendendo ed esagerando la giusta severità dell'enciclica, ne menarono lamento o in privato o in pubblico, e perfino su periodici protestanti, come fecero lo Schnitzer, l'Ehrhard e altri, particolarmente in Germania: il Papa non volere che nello studio della religione e dei dommi si faccia uso del metodo storico, ma solo dello scolastico; nella formazione del clero voler esclusa la parte storica in generale, dove, secondo essi, è " il fermento di tutte le scienze „; quindi angustiata la libertà dello studioso, impostogli di attenersi a tradizioni pie ma infondate, tenuto sotto un freno di molestissima vigilanza.

È strano che uomini dotti, i quali professano di ammettere tutta la parte dottrinale dell'enciclica, ne abbiano frainteso a tal segno la pratica, e ciò contro ogni ragione e verosimiglianza. Poichè sia il testo della lettera come lo spirito, sia la tradizione passata come la condotta presente dell'autorità ecclesiastica protesta solennemente contro una sì esclusiva e sì gretta interpretazione.[1]

[1] Si confrontino, ad es., le parole dell'enciclica: « Aggiungiamo qui sembrarci altresì *degni di lode* coloro che... con saggio criterio e con norme cattoliche cercano di illustrare la *teologia positiva*, attingendo lume dalla *storia di vero nome* », ecc. E quelle altre dell'enciclica del 12 marzo 1904: « Sunt etiam qui in sua fide constantes critices disciplinae quasi demolienti succensent, quae quidem ipsa per se culpa vacat, legitimeque adhibita conducit ad investigandum felicissime ». Quindi l'errore non viene dalla cri-

E ben l'osservarono i vescovi di Germania, raccolti a conferenza speciale in Colonia il 10 decembre 1907, nella stupenda loro lettera collettiva intorno alla enciclica *Pascendi,* [1] massimamente per rispetto a " certi gruppi del laicato cattolico più colto, i quali si sentono sopraffare da una certa inquietudine, non forse l'enciclica venga a minacciare il progresso scientifico e la libertà del pensiero e dello studio, quasi fosse proibito o reso impossibile dall'autorità ecclesiastica il prender parte ai progressi dell'umana cultura „. Contro siffatta illusione esclamano essi: " Deh, riconoscano tutti quanto tali timori sono senza fondamento! La Chiesa vuol metter limiti ad una libertà soltanto - alla libertà di errare. Se i suoi consigli e le sue prescrizioni suonano talvolta forti e severe, il motivo è questo, ch'essa vuole ad ogni costo mantenere la massima: La verità sopra ogni cosa „.

Così i vescovi, e dopo ciò sarebbe un dar corpo alle ombre il dilungarci a confutare gli irragionevoli timori dei critici.

Meglio sarà mostrar loro nella pratica, per via di un *esempio tipico,* a quali arti scenda quel modernismo storico-critico biasimato dal Papa: onde apparirà anche meglio, e quanto sia giusta la severità dell'enciclica, e quanto doverosa la vigilanza del magistero ecclesiastico e dei pastori della Chiesa; nè solo per la sicurezza della fede, ma altresì e per la serietà degli studii e per i veraci progressi della sana dottrina.

tica in sè, ma dal difetto, cioè dal « non avvertire *ad ea quae perperam ponunt ac praesumunt, hoc est ad falsi nominis scientiam* ». Cf. J. Müller S. J., *Die Enzyklika Pius X gegen den Modernismus und Ehrhard's Kritik derselben.* (Innsbruck, 1908).

[1] È riportata quasi per intero, tradotta in italiano, nella *Civ. Catt.*, 1908, vol. I, p. 475-479.

ARTICOLO TERZO.

Un " Esempio tipico „ del modernismo critico.

Sommario. — I. Il caso Herzog-Dupin, giudicato in Germania come un « esempio tipico » di slealtà e nullità scientifica del modernismo; contrario giudizio di un critico romano e sua futile motivazione; necessità della discussione sostenuta da due professori dell'Istituto Cattolico di Tolosa. — II. Libelli pseudonimi, frutto della falsa critica applicata alla teologia positiva; scoperte fattevi intorno da Luigi Saltet; l'abate Turmel e il suo misterioso ternario di pseudonimi. — III. Motivi del processo critico fattogli dal Saltet; e passi della sua prima scoperta intorno allo pseudonimo Herzog, plagiario del Turmel nel metodo e nelle citazioni, nello stile e nelle dottrine, ecc. — IV. Simile plagio del Dupin e la costui identità con l'Herzog; le dottrine del protestantesimo liberale volgarizzate dal Turmel e dai suoi pseudonimi. — V. Polemiche sorte dopo la dimostrazione scientifica del Saltet; vani sotterfugi del Turmel, e sconfitta finale del modernismo critico e dei suoi fautori.

I.

" Esempio tipico che dimostra la tattica non meno che la nullità scientifica dei modernisti „ fu chiamato a ragione da un dotto professore di Germania, non certo tiepido ammiratore della critica moderna e della moderna cultura, il caso che va sotto il nome di questione Herzog-Dupin, del quale si dovette da noi parlare ripetutamente in altre occasioni.

Di questo caso, affermava lo Schrörs, come di tutti gli altri casi di simil genere che toccano l'interesse generale della Chiesa, doversi trattare alla luce piena della pubblicità; nulla essere più dannoso alla Chiesa, nei tempi nostri,

che applicare a casi siffatti il metodo di dissimularli, di soffocarli nel silenzio, di sopportarli: essere anzi inconcepibile nello stato presente della questione, — delle prove cioè irrefragabili accumulate da una parte e dall'atteggiamento inesplicabile osservato dall'altra — essere inconcepibile che si trovino ancora al di là (*in Francia, e peggio ancora in Italia, a Roma*) delle penne cattoliche le quali biasimino chi ne prese l'iniziativa energica e coraggiosa „.[1]

Così parlava il dottor Schrörs, professore di storia ecclesiastica all'Università di Bonn, fino dal luglio passato. E poco sopra aveva scritto: " Chi ha tenuto dietro, negli ultimi mesi, alle riviste e ai giornali cattolici di Francia, è stato testimone di uno spettacolo di cui la storia ecclesiastica moderna, anche ricercandola da cento anni e più, non offre altro esempio. Si trattò di una vera esecuzione capitale, del giustiziare cioè letterariamente ed ecclesiasticamente un teologo, il quale si è fatto il suo proprio plagiario e ha scritto coi medesimi materiali scientifici ad un tempo, nel senso ortodosso e — naturalmente sotto lo pseudonimo — nel senso più avverso alla fede. Per quanto sia stata penosa l'impressione prodotta su gli interessati e i non interessati da questa rivelazione, essa fu un atto liberatore. Come un lampo, essa ha rischiarato le fosche macchinazioni dei cospiratori modernisti e fatto vedere — ciò che appariva chiaro sin dal principio agli osservatori perspicaci — quanto ne sia tenue il numero e meschino l'arsenale scientifico. Per questo appunto tali fatti eccitano altresì l'attenzione dei lettori tedeschi; giacchè si tratta di uno scandalo, che non tocca solo la Chiesa di Francia „.

E non meno, anzi ben più ancora, dovranno, per questo

[1] *Literarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung*, del 30 luglio 1908, art. intitolato: *Ein modernistischer Zwischenfall in Frankreich* (Un incidente modernistico in Francia).

medesimo, destare l'attenzione dei lettori italiani. Ben più diciamo, perchè in Italia sopra tutto, dopo la Francia, vennero in uso arti somiglianti ed ebbero corso gli pseudonimi, i quali parvero ingrossare il numero del piccolo gregge modernistico e imporsi alla stima dei semplici, come altresì deplora l'enciclica *Pascendi*.

E già sopra ne abbiamo accennato parecchi, nè ci sarebbe difficile allungarne la lista. Ma non occorre. Quasi peggiore sembra a noi il fatto che si trovi ancora chi, empiendosi la bocca del nome di scienza e di critica, si faccia paladino della costoro immunità, con la ingenua — troppo ingenua — osservazione che " le opere anonime o pseudonime sono innumerevoli in ogni momento della storia letteraria „; e con la non meno ingenua interrogazione, se lo studio posto a strapparne il velo " in fondo non viene ad ingrandire oltre misura il valore degli studi „ di cotesti pseudonimi, quasi che essi non celassero il tradimento della fede e della scienza. Con un timore così ingenuo, non fa più maraviglia l'ineffabile candore di un critico della *Rivista storico-critica* di Roma [1], il quale, dopo una lode e un incoraggiamento *ipotetico* prodigato benignamente al consumato professore dell'Istituto cattolico di Tolosa, si fa a dargli una lezioncina da pari suo e quasi un'intimazione: " Per carità, trovi argomenti più seri e più fecondi di studio... Noi temiamo molto che... qualcos'altro che non è precisamente l'abito critico, sia stato sfidato ed abbia raccolto la sfida... I risultati... dovrebbero essere dei vantaggi tangibili della scienza. Noi li cerchiamo però invano... La scienza che cosa guadagna con ciò? È questa la maniera di confutare le argomentazioni del resto deboli e slegate dell'Herzog o del Dupin?.. Il volume del Saltet ha, per dir poco, tutta l'aria di un diversivo „; e questo non è

[1] *Riv. storico-critica delle scienze teologiche*, anno IX, fasc. 9, sett. 1908, p. 726-27.

dir poco trattandosi di un volume che smaschera un bestemmiatore dei nostri dogmi e un miserabile plagiario.

Il critico romano mostra d'ignorare affatto la sostanza e l'intento del volume, nonchè l'esistenza di più che bastevoli confutazioni delle insipienze o, vogliamo dire con lui, " argomentazioni, del resto deboli e slegate „ dell'Herzog e del Dupin. Quindi conchiude egli con solennità: " Francamente, non ci piace questa schermaglia aspra, che spezza la solidarietà del lavoro scientifico nel cattolicismo „

Francamente, ripiglieremo anche noi, questa conclusione, se non fosse effetto di leggerezza critica, dovrebbe essere giudicata con estrema severità in bocca ad un sacerdote, il quale non può dimenticare come si tratti qui dei dogmi più vitali del cristianesimo, mentre riconosce pure come " il cumulo delle prove raccolte dal Saltet è schiacciante, e l'atteggiamento del Turmel in proposito non è dei più chiari nè dei più simpatici „: benchè in questo affare ciò sia veramente un *dir poco.*[1]

[1] A tale frivolezza critica, *per dir poco*, del critico romano e dei suoi simili noi risponderemmo pure con la franca parola di Alfredo Baudillart, nella *Revue pratique d'Apologétique*, accordandosi pienamente con quella dello Schrörs: « Checchè ne pensino certe persone, noi stimiamo che il Saltet ha ben fatto sostenendo questa controversia e riunendone gli elementi in una raccolta accessibile a tutti gli uomini di buona fede, i quali vorranno rendersi conto di un affare che getta una luce delle più singolari su le polemiche teologiche-storiche di questi ultimi anni. QUALE INGENUITÀ O QUALE IPOCRISIA (*quelle niaiserie, ou quelle tartuferie*) pretendere che un critico di professione non abbia il diritto a cercare di penetrar nell'anonimato prudente degli autori che scrivono per il pubblico, che lasciano dire di sè che sono buoni preti, in regola con l'autorità, e che, sotto colore di storia, drizzano contro dei dogmi fondamentali del cristianesimo i più scaltri e i più perfidi assalti! — Ai miei occhi — continua l'eminente Rettore dell'Istituto cattolico di Parigi — il Saltet ha fatto un'opera di salubrità pubblica sotto il rispetto della morale; un'opera di ferma e solida critica

Ma basti di questo, che è pure *segno dei tempi* e del difetto estremo di critica in chi più ne mena vanto.

E ciò *per dire poco;* giacchè vogliamo restar qui dall'applicare le leggi della critica alla genesi, alla pubblicazione e successione dei non pochi pseudonimi italiani in riviste e opuscoli; la quale ci condurrebbe a conclusioni più forti assai e più inaspettate.

Ci preme qui solo di notare, come lo stesso fenomeno di volere soffocare la critica e impedire la luce in questione così grave, erasi notato assai prima negli scrittori della stessa scuola in Francia, contro i quali appunto scriveva il Baudrillart. Fra essi tutti l'abate Bricout, il noto direttore della *Revue du Clergé*, si affannava con zelo focoso a mettere in tacere la questione Herzog-Dupin e a dichiararla sciolta quando più si aggrovigliava, mentre il Turmel protestava che era tutta un'opera di odio. Ma gli fu ben risposto da un valoroso giornale cattolico [1] che " smascherare un autore incredulo, il quale sfrutta silenziosamente un autore cattolico, contro la fede della Chiesa, è un'opera di giustizia „. E noi aggiungemmo recisamente, che smascherare siffatti impostori, i quali si impongono ai semplici con la maschera della erudizione e della critica, non è solo opera di giustizia: è opera di carità e di zelo, mentre è opera insieme di scienza e di

sotto il rispetto scientifico... Qualunque sia per essere l'esito finale di questo affare, esso ben si mostra come una splendida (*éclatante*) giustificazione del ritratto del modernista, tracciato nell'enciclica *Pascendi* dalla penna vibrata di Pio X: tutto questo ammasso di pseudonimi, di anonimi, di negazioni, di *alibi*, manca di dignità. I modernisti, nel difetto di dottrina sicura e di critica oggettiva, o senza *partito preso*, si inalberavano col vanto di altezza morale: bisognerà bene abbassare adesso di parecchi gradi il loro piedistallo ».

Vedi pure ciò che abbiamo scritto a questo proposito nel recente nostro articolo sul *caso Turmel* (*Civ. Catt.* quad. 1403).

[1] *La Croix* del 6 e del 12 maggio.

critica; anzi ai giorni nostri — diciamolo pure — è anche opera di non ordinario coraggio.

Tale fu certo l'opera che si assunse, nel marzo passato, il già citato professore dell'Istituto cattolico di Tolosa, Luigi Saltet, e che indi proseguì intrepidamente, riassumendone le conclusioni e raccogliendone insieme gli sparsi documenti nell'opera che porta il titolo *La questione Herzog Dupin.*[1] Essa è veramente una " contribuzione alla storia della teologia francese durante questi ultimi anni „ come dice il sottotitolo, in cui il critico della *Rivista storico-critica* pretende invece che sia " difficile non vedere una strana e secentesca amplificazione „; e se ne capisce il perchè. Ma anzi, l'opera del Saltet è una contribuzione bene importante; poichè riguarda uno dei fatti più principali di questa storia medesima, sia considerato in sè, sia per la luce sinistra che getta su le tristi mene degli increduli moderni o modernisti, traforatisi alcuni di loro, sotto mentite spoglie, nel nostro campo, come abbiamo udito sopra dallo stesso professore Schrörs. E ciò si conferma altresì dall'opera più recente e non meno apodittica di un altro professore dello stesso Istituto Cattolico di Tolosa, il P. Eugenio Portalié S. I.,[2] il quale riprese e continuò sotto il rispetto della teologia storica le vigorose dimostrazioni dell'illustre suo collega.

I cattolici sono già stati troppe volte ingannati nella loro buona fede da chi ha sempre in bocca la sincerità e la verità; troppe volte per timore di sospettar male hanno soffocato ragionevoli timori, hanno rigettato dubbii

[1] Louis Saltet, *La Question Herzog-Dupin.* Contribution à l'histoire de la Théologie française pendant ces dernières années. Toulouse, ed. *Privat*, 1908.

[2] Eugène Portalié, *La Critique de M. Turmel et « La Question Herzog-Dupin »* Questions de Théologie historique. [Extrait des *Etudes*]. Paris, 1908. Cf. *Civ. Catt.*, 1908, III: *Il caso Turmel e la sua pretesa « Storia del dogma del Papato ».*

fondatissimi, e — ci si passi il termine — fatto la figura di miopi. Ora è tempo che vedano chiaro; che vedano tutto e sappiano bene chi si prende giuoco di loro, chi sotto un nome assalta scopertamente la loro fede, e sotto un altro v'insidia copertamente nelle tenebre, mentre con un terzo si atteggia forse a difensore, ad apologeta. [1]

II.

Abbiamo scritto altrove, almeno sommariamente, [2] del falso indirizzo che presero in Francia, e per un effetto d'imitazione anche in Italia, gli studii storici e positivi della teologia presso una nuova scuola, i cui facili progressi furono detti bene *magni passus extra viam.* [3] Organo primario di questa scuola chiassosa e pseudo-critica fu per più anni in Francia la *Revue d'histoire et de littérature religieuse,* tutta cosa del Loisy. Tra le opere peggiori, uscite da questa scuola in Francia come in Italia, pessime

[1] Vedi su questo argomento, che tocca pure le colpe passate e i doveri presenti degli scrittori cattolici, l'articolo magistrale, ricco d'idee e di fatti, del suddetto P. Portalié, già pubblicato in *Etudes* (5 agosto 1908) col titolo appunto « *La question Herzog-Dupin* » *et la critique catholique*, il quale serve d'introduzione all'opera citata qua sopra. I due estremi di esagerazione - del silenzio meticoloso per una parte e della futile accusa per l'altra - sono stati non meno dolorosi in Italia, anche in questi ultimi tempi, favorendo in gran maniera il modernismo.

[2] Vedi *Civ. Catt.*, 1907, II, p. 513 ss.; cf. III, p. 641; 1908, I, 301.

[3] Cf. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1907 p. 175: articolo bene assennato del Batiffol, che riprova appunto gli eccessi di cultori italiani della critica, fattisi pedissequi dei protestanti fino ad accettarne, anzi talora esagerarne, le conclusioni più che discutibili, a nome della scienza. Questo *psittacismo* fa torto grande alla critica vera. E il Saltet lo conferma opportunamente nelle *simples réflexions*, che mette a conclusione del suo lavoro (p. 264-270), parlando della letteratura ecclesiastica contemporanea di Francia.

furono quelle di due pseudonimi: l'una di un Antonio Dupin, recentemente messa all'indice, intorno *il dogma della Trinità nei tre primi secoli;* e l'altra di un Guglielmo Herzog, sopra *la Santa Vergine nella storia,* comparse amendue prima in una serie d'articoli della stessa famosa *Revue* e poi in volumi a parte dalla libreria Nourry, che sembra avere in Parigi una specie di monopolio per siffatte opere irreligiose del modernismo. Amendue ebbero le lodi della consorteria modernistica, e massime del capoccia A. Loisy, che s'ingannò fino a crederle e a lodarle, scrivendo all'arcivescovo di Parigi, quali " opere di erudizione sincera „.

Questi due libelli apparivano bene di primo tratto l'opera di pseudonimi increduli, ma d'increduli cresciuti all'ombra della Chiesa, coperti del carattere sacro del sacerdozio di Cristo, e occultati dalla vernice di una estesa, ma ben superficiale e tumultuaria, erudizione teologica. Essi mostravano abbastanza chiaramente l'impronta della scuola da cui uscivano; e certo in più d'uno dovettero far nascere la persuasione di una intimità assai stretta fra i due autori supposti: poichè a tali arti e a tali alleanze o simpatie intellettuali degli " amici „ del modernismo, così spesso pseudonimi e plagiarii, già siamo avvezzi. [1]

Nessuno tuttavia avrebbe osato forse di accingersi a dimostrare a punta di critica, indubitatamente, l'identità

[1] Queste arti nuove nel diffondere « la nuova concezione di Dio, di rivelazione, di dogma » sono confessate dai modernisti stessi, p. es. in *Nova et Vetera* (I, 10-25 febbraio 1908, p. 120), dove un chierico descrive i passi della sua apostasia e *l'azione di A. Loisy sul giovane clero:* « Dalle lettere e dalle conversazioni private si passò - egli scrive - alle riviste, alla pubblicazione di opuscoli di volgarizzazione che sotto l'egida dell'anonimo erano l'espressione di nuove coscienze che ancora nell'incognito desideravano attendere indisturbate alla loro completa formazione »; cioè dire all'estremo passo della totale apostasia.

dei due pseudonimi increduli, e nei due scritti blasfemi scoprire un fenomeno stranissimo di plagio enorme ed inescusabile delle opere e dei manoscritti di un prete ritenuto comunemente come erudito e come cattolico: tanto la cosa a primo aspetto appare inesplicabile in sè e incredibile ai più, massime ai tanti ignari, ovvero ammiratori, dei nuovi metodi di cultura e di critica proprii del modernismo.

E neppure vi pensava l'acuto storico, al quale siamo debitori di questa dolorosa ma istruttiva scoperta: in una domenica del passato febbraio, ci dice il Saltet, " leggendomi in giardino *la Sainte Vierge dans l'histoire* (l'opera dello pseudonimo Herzog) io non pensava per nulla a farvi la critica delle fonti, ma solo a istruirmi sopra un soggetto della maggiore rilevanza per la storia dei dogmi „. Senonchè, dopo una sessantina di pagine, l'ingegno addestrato a simiglianti studii di confronto e non nuovo alle scoperte di falsarii antichi, [1] si riconobbe di fronte ad un falsario moderno: ebbe la certezza del plagio dello pseudonimo Herzog. La questione erasi imposta da sè: l'inchiesta poi continuava per forza di una logica interna, quasi a " modo di un ingranaggio o di un perforatore che s'interni sempre più addentro nella montagna. „ E qui veramente i fianchi della montagna contenevano segreti, segreti strani che era necessario strappare alle tenebre. Ma alle prime mosse chi poteva sospettarli?

Il Saltet peraltro in questa sua scoperta non fu condotto, come succede spesso nella critica delle fonti, da qualche dato particolare, da qualche minuta osservazione,

[1] Sono note e meritamente pregiate le scoperte del Saltet su le falsificazioni dei luciferiani, pubblicate pure nel *Bulletin de littérature ecclésiastique* di Tolosa (luglio e ottobre del 1905; ottobre e novembre del 1906). Di esse fu dato conto nel nostro periodico, a proposito della *Questione di Papa Liberio*, dal P. Fedele Savio (1907, I, p. 712 ss.).

che l'abbia poi messo alla ricerca di altre ed altre osservazioni fino alla conclusione finale, a quel modo che da un piccolo filo noi siamo condotti a dipanare l'intera matassa. Fu invece, com'egli ci assicura, dall'impressione del tutto tirato prima nella persuasione, indi per diversi riscontri stabilito nella certezza del plagio dell'Herzog rispetto all'ab. Turmel. In secondo luogo, per un simile procedimento, venne ad accertarsi del plagio simile, fatto al Turmel dall'altro pseudonimo Dupin. In terzo luogo, mediante la via stessa giunse a riscontrare che il Dupin e l'Herzog erano un solo personaggio, tutt'uno coll'ignobile sosia dell'ab. Turmel.

In questo luogo, e con qualche passo più innanzi, sfogliando qualche annata antecedente della *Revue d'histoire et de littérature religieuse* (1900, 1901), pervenne a scovare un terzo nome o pseudonimo del nostro Herzog-Dupin, quello di Denys Lenain, similmente plagiario del Turmel, confutato poi dal P. Gardeil nella *Revue thomiste,* ma difeso dal Turmel stesso alla scoperta nella sua sempre benevola *Revue du clergé français.* Infine, ciò che più ha dell'incredibile, questo versipelle pseudonimo, il quale da sette anni mette a sacco le opere dell'ab. Turmel, senza che questi mai fiati in contrario, giunge da ultimo a porre anche mano sopra i costui *manoscritti* e a profittarsene largamente per bestemmiare i nostri dogmi e la nostra fede. Nè " l'infaticabile studioso di Rennes „ — come lo chiama la *Rivista storico-critica* — se ne dette mai per inteso: ora solamente, forzatovi dalla inesorabile evidenza delle prove, scese a fare egli stesso questa incredibile confessione; ma essa dice troppo a chi l'intende.

Tali sono le conclusioni precipue di questo processo, frutto di vera e sana critica. Il Saltet non accusa, non inveisce: neppure forma la sentenza espressa, o vogliamo dire l'affermazione formale, dell'identità dei tre plagiari col Turmel, vittima, ad ogni modo, troppo paziente del

loro plagio sfrontato. Altri con troppo zelo, come l'abate Bricout, volendo difendere " l'amico „ parlarono di accuse e furono imprudenti! Il loro patrocinio fece peggiore, anzi pessima, la causa non buona.

Il Saltet nella sua fine perspicacia nota però un fatto " che è sempre lo stesso, e conviene accostumarvisi „ ; quando s' incontrano questi pseudonimi Herzog-Dupin-Lenain, il Turmel è sempre nel vicinato, con un atteggiamento pieno di mistero.[1] E questo mistero si deve svelare: è omai tempo!

Sebbene, a dire tutto il nostro pensiero, vi resta ora ben poco mistero da svelare, criticamente e storicamente parlando; per chi, cioè, non essendo affatto nuovo a tal genere di controversie, abbia il tempo e la pazienza di svolgere, non solo, ma di studiare con qualche attenzione gli atti di questo processo, che il Saltet ci dà ora qui riuniti nel suo comodo volume. Tanto più che egli li arricchisce ora di nuove acute osservazioni e di inaspettate scoperte; alle quali aggiunge man mano, secondo l'ordine del tempo, i giudizi, le osservazioni e i resoconti della stampa su questa delicata controversia. Sicchè il volume del Saltet è un esempio vivo dell'efficacia della critica interna bene maneggiata.

Tocchiamone almeno alcuni punti, così di volo.

III.

Anzi tutto, noi vi troviamo assai bene prevenuta l'opposizione interessata e data la risposta a chi stimi la discussione " una schermaglia aspra „ ecc. La risposta è dell'uomo della scienza, prima ancora che dell'uomo di fede e del professore di una Facoltà teologica. I motivi

[1] Ivi, p. 213.

scientifici si possono bene compendiare nelle parole dell'Harnack stesso, il quale, opponendosi recentemente alla voluta soppressione delle Facoltà di teologia cattolica, ne recava questa ragione, che " la scienza non ha polizia se non contro la mancanza di buon senso, la menzogna, l'ipocrisia, non contro le convinzioni e le ipotesi. Ai plagiari ed agli ipocriti essa strappa la maschera e li getta fuori del suo tempio ".

Li getta fuori del suo tempio! " Operazione penosa, esclama il Saltet, ma necessaria e di ordine puramente scientifico ". Nè certo è questa, operazione senza esempio. E ad ogni modo, " nulla sarebbe più spregevole che l'arte dell'erudito e del critico, se essa stesse tutta nel discutere senza fine il passato più lontano, e accordasse intanto la complicità del silenzio a tentativi riprovevoli nel presente ".

Nè meno forti appaiono i motivi che dovevano commuovere l'uomo onesto e il credente, nonchè il professore di una Facoltà teologica; nel quale, come osserva giustamente il Saltet, potevasi anche riguardare come una specie di tradimento l'usare qualsiasi riguardo " verso una colossale impostura teologica ". E a tali motivi aggiungono una gravità tutta nuova i fatti e le osservazioni allegate, nell'opera citata sopra, dal collega del Saltet, il P. Eugenio Portalié, biasimato perciò più vivamente dal nostro critico romano.

Dopo ciò, noi possiamo seguire, a passo a passo, lo stringere della dimostrazione che sventa, agli occhi del mondo, la " colossale impostura teologica " del *critico modernista*. Il primo passo — e passo formidabile — è la dimostrazione del plagio fatto dall'Herzog. Costui non si trova a Losanna, ove pretende aver domicilio; non è protestante, quale parrebbe dal suo libero esame; ma è allevato nella Chiesa cattolica, e, sebbene incredulo, parla il linguaggio mistico della teologia mariana, schizzandovi

i frizzi dell'ironia e del sarcasmo che rendono, secondo la frase del Saltet, " corrosiva come il vitriolo questa dissertazione teologica „. Anzi l'Herzog ci ha dato — si può dire — " una satira virulenta del dogma „ e del dogma più caro all'anima cristiana. Eppure egli, che parla con tanta alterigia e tanto vanto di sincerità e di coraggio, è null'altro più che un vile plagiario: egli ha copiato semplicemente e rivoltato contro di noi, contro i nostri dogmi, alcuni capitoli della *Histoire de la Théologie positive* dell'ab. Turmel,[1] e senza mai farne motto.

Dal Turmel anzitutto ha attinto il metodo, discutibile certamente ma proprio dell'abate di Rennes, seguace unico tra i contemporanei del metodo del Launoy (sec. XVII) e del Langen (sec. XIX), di ridurre cioè tutta la storia della teologia positiva, non ad una storia dei dogmi, ma ad una storia delle prove teologiche scritturali e patristiche. Su queste l'Herzog, come il Turmel, è tutto in cercare le trasformazioni o evoluzioni successive, ch'egli presuppone originate dal bisogno della pietà cristiana, così intorno alla concezione verginale di Cristo, alla verginità di Maria *in partu et post partum,* alla santità e impeccabilità di Maria, fino al dogma della Immacolata Concezione. Il *plagio del metodo* è dunque evidente, a chi sia per poco famigliare a tali questioni.

Ma per gli altri sarà più palpabile il *plagio delle citazioni.* Così per la questione della *verginità di Maria* " *in partu* „ l'Herzog riporta tutte, senza eccezione, le diciassette citazioni patristiche e scritturali del Turmel: nell'altra della *verginità* " *post partum* „, tutte le ventinove citazioni di Padri, senza omissione, e del pari le ci-

[1] Vedi su questa opera del Turmel il nostro articolo, citato sopra, del 21 settembre 1907, III, p. 649 ss.; il quale si riferisce appunto alla critica poderosa già fattane dal Saltet stesso, dal Lebreton e da altri ivi citati.

tazioni della Scrittura; e da capo in quella della *santità* di Maria, le diciassette allegazioni patristiche. Sicchè solo per ciò che concerne la *teologia scritturale* della Mariologia, dalle *origini all'epoca di Carlomagno,* sono in tutto sessantatrè testi di Padri, cioè quasi tutto il capitolo del Turmel, che l'Herzog saccheggia senza fiatare. E il simile succede in proporzione per la Mariologia dall'*epoca di Carlomagno fino al Concilio di Trento.* Ma ciò che è più disgraziato, l'Herzog si tradisce copiando talvolta malamente, e fin gli stessi errori o citazioni inesatte del Turmel. E non meno si tradisce nel *plagio d'interi passi* e di traduzioni, dove la dipendenza dei due autori è davvero sbalorditiva. Basta vedere i riscontri che il Saltet ci mette sotto gli occhi. Viene poi il *plagio dello stile,* fino alle molteplici dipendenze verbali, anche nei difetti e nelle forme stereotipate, che hanno del *comico* (p. es. Origene approvava *altamente:* l'Oriente affermava *altamente,* Beda proclama *altamente,* ecc. ecc.), e infine il *plagio delle dottrine* particolari del Turmel che è molto *serio,* stendendosi anche agli errori più personali dell'abate di Rennes, come quello concernente al concetto del peccato originale. Sicchè, da ultimo, l'*originalità* dell'Herzog si riduce sopra tutto alle negazioni radicali, dote per altro assai facile ad ognuno; con l'aggiunta di qualche capitolo, come il primo intorno alla concezione verginale, di qualche amplificazione dove l'originale si mostrava troppo succinto, di qualche correzione dove l'abbaglio era stato rinfacciato da più parti, come, ad es., la correzione del termine strano di *Marialogia,* usato dal Turmel, in quello più comune di *Mariologia.*

Nè è da credere che sia almeno originale il sistema: anzi il *plagio del sistema* dottrinale è più che mai innegabile: il dogma cattolico non essere già fondato su l'insegnamento di Cristo e degli Apostoli, un deposito sacro della rivelazione, ma una creazione spontanea e continua

della pietà, del sentimento: suo germe, non già un insegnamento tradizionale, un elemento dottrinale, ma un elemento affettivo; suo svolgimento, non già posto nella intelligenza, ma nella sensibilità, e sempre in contrario della tradizione, da cui il dogma si scosta viemmaggiormente quanto più crescono i bisogni o le esigenze della pietà e del sentimento: opera della Chiesa quindi non essere il conformarsi alla tradizione, ma sì alle affermazioni successive e sempre crescenti della pietà, stravolgendo perpetuamente la tradizione dei dati primitivi e delle prove di formule anteriori a sostegno delle formule susseguenti, o piuttosto variazioni, del dogma. L'applicazione di questo *schema* alla Cristologia e alla Mariologia, è l'infame aggiunta, e quasi il contrapposto fatto con audace impudenza dal suo plagiario al Turmel, senza che questi zittisse.

Ma come ha potuto sperare, l'Herzog, di passare inosservato? — dimanda a ragione il Saltet dopo la sua stringente dimostrazione. — Fu ciò ingenuità, non rendendosi egli conto della potenza del metodo critico nell'analisi dei testi? O fu veramente il buon successo di altri tentativi di simil fatta, che gli fece perdere ogni prudenza?

IV.

Quest'ultima ipotesi è per noi la più vera: l'Herzog era già stato un Dupin nel 1906 e un Lenain nel 1900 e 1901, come si è accennato sopra; e nessuno l'aveva smascherato

Quanto al plagio del Dupin e alla sua identità con l'Herzog, è cosa messa fuori di ogni dubbio dalla perspicace critica del Saltet. Nel suo articolo del *Bulletin de littérature ecclésiastique* dell'aprile p. p., che nell'opera è riportato al capitolo terzo, egli — dopo recati nuovi esempi dei plagi di traduzioni e di citazioni, fatti dall'Herzog al

Turmel e dall'uno e dall'altro al Petavio in modo servile e talvolta ridicolo — passa a mostrare anzitutto che il Dupin ha plagiato pure il Turmel, e segnatamente i costui articoli su *Giustino* e su *Taziano,* comparsi in un periodico americano, *The New York Review,* dove noi abbiamo argomenti di credere che scrivessero altresì dei giovani modernisti italiani e appunto di quelli che ora gridano contro *la schermaglia aspra* che spezza la loro solidarietà.

Ma qui si aggiunge un nuovo elemento, più curioso, quello delle date vicinissime di cotesti articoli; sicchè il Saltet ha ragione di allegarli come esempi di plagio " a vapore „, anzi di plagio " telegrafico „. Più ancora, raffrontando gli articoli del Dupin, di cui il secondo comparve in Francia nel luglio-agosto del 1906, con un altro del Turmel, pubblicato il mese stesso in America nella *The New York Review*, col titolo *Il dogma della Trinità in S. Agostino,* si trovano coincidenze stranissime, che il Saltet chiamò dapprima " un fatto di armonia prestabilita „; ma erano ben peggio: erano nullameno che un plagio di *manoscritti*, come poi confessò il Turmel stesso. Occorrono cioè ripetizioni di errori enormi e tutti proprii del solo Turmel; particolarmente, supporre che, secondo i Padri greci del quarto secolo, si debba intendere l'unità della sostanza divina nella Trinità come unità o eguaglianza *specifica,* non come identità di singolarità, quasi che i Padri greci fossero triteisti; che l'Occidente tutto era modalista o sabelliano, solo Ippolito e Tertulliano eccettuati, i quali si accostarono ai Greci; il dogma trinitario originato da una formula di Callisto ritoccata da Papa Dionigi, ecc. Ora sono queste affermazioni affatto personali e contrarie a tutti i cattolici, non solo, ma anche a protestanti e a razionalisti, storici del dogma, come lo Harnack.

Da simile processo dello pseudonimo e del plagiario, chi ha qualche uso di critica è tratto irresistibilmente nella

congettura che il Dupin sia tutt'uno con l'Herzog. La congettura poi si rafferma e diviene certezza, chi esamini col Saltet come le opere blasfeme dei due plagiarii si chiariscano e si compiano a vicenda, quasi applicazione d'una stessa teoria, di quella accennata sopra, che cioè il dogma si svolga e si trasformi per il bisogno della pietà del popolo a dispetto dei teologi, per il sentimento cieco a dispetto della ragione illuminata, e che il mettere in chiaro questo conflitto tra la pietà popolare e la teologia sia ufficio della storia della teologia positiva. Più ancora si accerta la persuasione per altri indizi, come la convenienza dello stile, anche nelle forme più stereotipate e originali di linguaggio. Per ultimo " la maniera di plagiare è identica nell'Herzog e nel Dupin: è una specie di razzia, e tutto vi passa „; il che si può bene argomentare dalle precedenti dimostrazioni, e segnatamente dal plagio dell'articolo su *Giustino,* comparso nel periodico modernista di Nuova York [1].

Quest'articolo, su *Giustino,* segnato dal Turmel, ritrae però le dottrine stesse già da lui esposte in articoli molto anteriori (1903) degli *Annales de philosophie chrétienne,* particolarmente in quello su la *lettera di Clemente Romano ai Corintii* (maggio 1903), che fu il primo della serie; e sono le dottrine del protestantesimo liberale più estremo nominatamente quelle dell'Holtzmann, citato poi e seguíto

[1] « Gli argomenti del Saltet » — scrive il già citato professore di Bonn, Dr. Schrörs — « sono condotti secondo tutte le norme dell'arte critica e di una forza che schiaccia. In ogni animo imparziale non può più sussistere il menomo dubbio. Che se con tale acutezza di metodo e con argomenti così persuasivi fosse dimostrata per qualsiasi opera dell'antichità la sua appartenenza ad un autore e la sua dipendenza nell'uso delle fonti, si dovrebbe dire che per sempre agli occhi della scienza: *res acta est.* » Così in *Literarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung,* n. 31 (30 luglio 1908) nell'articolo citato sopra.

più apertamente dal Dupin-Herzog. [1] Il Turmel semplificò e chiarì le idee dell'Holtzmann nel periodico modernista francese e poi nell'americano, con la sua consueta disinvoltura; e questa si deve ritenere come la prima manifestazione, o primo germe, del sistema. Il sistema poi nella sua integrità è affermato dal falso Dupin; e costui se ne profitta per costruire il suo *dogma della Trinità nei primi tre secoli;* indi, incoraggiato dal primo saggio, muta ancora il nome e applica il concetto medesimo all'altro soggetto, *la Santa Vergine nella storia.* Ha purtroppo ragione il Saltet di parlare qui di un tutto organico e di dipendenze di ordine dottrinale, [2] e queste furono poi messe in più particolare evidenza dal collega e amico del Saltet, il p. Portalié, professore di teologia positiva, nell'opera più strettamente teologica sugli errori del Turmel.

V.

Nelle sue prime discussioni e ricerche lo storico di Tolosa era stato puramente " sul terreno scientifico „. Ma un fatto inaspettato l'ha poi costretto ad un altro passo più battagliero. Il 15 marzo la *Revue du clergé,* che aveva fino allora il Turmel per uno dei suoi scrittori più vantati, pubblicava un costui articolo di recensione dell'opera dell'Herzog. L'articolo fu scritto a sollecitazione dell'ab. Bricout, come questi assicurò pigliando le difese dell'amico; ma ciò non mette nè toglie gran cosa alla gravità della colpa. E la colpa è che il Turmel tace affatto del plagio enorme del suo sosia, lo tratta con immeritato onore, ne espone accuratamente gli errori, e in cambio di confutarlo, soggiunge, quasi ironicamente, che " una confutazione in

[1] Cf. Saltet, op. cit., appendice, p. 275-281.
[2] Ivi, p. 280 s.

regola richiederebbe uno *specialista;* „ indi rivolgendosi ai teologi, con una disinvoltura mirabile di contraddizione, presume dirigere i loro colpi e tracciar loro la via — ufficio di duce e di maestro, nonchè di *specialista* — mentre egli si dichiara inetto a confutare il suo vile plagiario!...

Ma non indugiamo in commenti: sarebbero troppi. E neppure seguiremo l'opera di salvataggio che il già citato Bricout tentò con uno zelo degno di miglior causa, con uno zelo anzi ben soverchio, quindi ben sospetto. Egli trasse in causa l'amico Turmel; con una *excusatio non petita,* per volerlo difendere da un'accusa non fattagli, lo pregiudicò. Il Turmel protestossi di " non volere rispondere ad altri che ai suoi superiori gerarchici; sè non essere nè Herzog, nè Dupin; essere cosa certa tuttavia che l'Herzog erasi servito dei suoi lavori, ma non più che X, non più che Y „.[1] Strana protesta e inesplicabile risposta!

La risposta non appagò nessuno, neppure l'amico Bricout, sebbene costui moltiplicasse intanto le lettere a *La Croix*, la quale sapeva annotarle degnamente, e da ultimo anche *cestinarle*, secondo il merito. Nè meglio soddisfecero le due lettere del Turmel stesso all'arcivescovo di Rennes. Nella prima del 13 maggio egli ripete di non essere nè l'Herzog nè il Dupin, ma riconosce che dei plagi furono fatti sia dai suoi libri, sia dai suoi *manoscritti.* Confessione gravissima che dice più di quanto sulle prime abbia inteso dimostrare il Saltet.[2] Essa quindi inasprì, invece di quietare, la controversia, e fece che il vescovo ne solle-

[1] Su questi due « misteriosi sconosciuti, » che fanno le spese al Turmel e al Bricout, ha mosso parecchie questioni il Saltet; ma sono rimaste tutte senza risposta, anche la dimanda di qualche prova. Eppure è questa una domanda così ragionevole specialmente mossa ad un critico, quale vuol essere il Turmel. E la risposta costerebbe sì poco... a un innocente!

[2] « Noi dobbiamo aggiungere — scrive a questo proposito il P. Portalié — un' informazione recente, di una gravità *eccezionale:*

citasse una seconda con migliori spiegazioni. Questa fu pubblicata da *La Croix*, il 25 maggio, e insiste a rinnegare ogni connivenza e a *fortiori* ogni complicità coi due personaggi Herzog e Dupin, ch'egli (il Turmel!) non conosce; protesta che le sue " coincidenze con loro sono di ordine tecnico e non dottrinale „; che egli " riprova in antecedenza tutte le conclusioni o conseguenze che si tireranno dai suoi scritti e che non fossero conformi all'ortodossia „; fa da ultimo una sua professione di fede romana e di devozione figliale alla Vergine Maria.

Questa risposta fece cantare il trionfo al Bricout, e trasse nell'inganno anche qualche rivista cattolica in Francia ed in Italia; ma per poco.

All'audace affermazione del Turmel e al peana di trionfo del Bricout e de' suoi amici, riscende in campo coraggiosamente il professore di Tolosa e convince non trattarsi di mere " coincidenze „ fra il Turmel e il suo bifronte plagiario, ma di vere " dipendenze „ nè già solo dipendenze di " *ordine tecnico* „ ma altresì di " *ordine dottrinale* „. Accenniamo solo al preteso conflitto fra la teologia popolare e quella dei teologi, alla pretesa con-

la prima lettera del Turmel all'arcivescovo di Rennes inchiudeva una *inesattezza* che sarà giudicata severamente. Noi sappiamo da fonte sicurissima che il membro della frase, « *j'ai donné des explications dont Votre Grandeur a reconnu le bien-fondé* » non corrisponde alla verità. Nel colloquio del 10 marzo, il solo che l'arcivescovo abbia avuto col Turmel, questi « dichiarò innanzi a Dio che non era nè l'Herzog nè il Dupin », e il degno prelato accolse questa dichiarazione con soddisfazione paterna. Quanto alle spiegazioni date, egli non ebbe mai il pensiero di riconoscerle ben fondate. Anzi per ciò appunto che gli apparvero insufficienti e che una tale formula inaspettata lo stupì dolorosamente, Sua Eccellenza dimandò un'altra lettera e tracciò egli stesso l'abbozzo della professione di fede richiesta dal Turmel. Costui l'inviò tosto, ed è questo tutto il soggetto della « gran gioia » del vescovo nella sua lettera al giornale *La Croix*. (*La critique de M. Turmel*, etc., p. 29).

danna del culto degli Angeli, all'accordo fra l'*Angeologia* del Turmel e la *Trinità* del Dupin nel disegno e nei grandi tratti del lavoro, al consenso nella dottrina del peccato originale fra il Turmel e l'Herzog; e potremmo continuare su le tracce dell' inesorabile critico.

Ma ne pare meglio rimettere i nostri lettori alla fonte, cioè al libro del Saltet. Quindi pure sorvoliamo su gli ultimi capitoli di questa opera, che smascherano un terzo pseudonimo e plagiario del Turmel in un Denys Lenain. Questi nondimeno appare, in qualche punto, meno temerario di quel che ora parli il Turmel, segnatamente intorno al primato della Chiesa romana.[1] Il Lenain ammette, per es., il valore del testimonio celebre di S. Ignazio; ma ora il Turmel s'ingegna con arte di snervarlo nella recente sua opera, riducendo all'ultimo quarto del secondo secolo le prime attestazioni della venuta di S. Pietro a Roma e del primato pontificio. È questa una mutilazione della storia ecclesiastica più certa, dice meritamente il Saltet; è una soppressione dei fondamenti stessi del trattato *De Ecclesia*. Ma su questo trattato si è già veduto che pensi e insinui il Turmel nella precedente sua opera di *Storia della teologia positiva*.[2] E non essendo possibile dilungarci, rimettiamo alle opere dei due lodati professori dell'Istituto cattolico di Tolosa chi meglio desideri conoscere in questo " esempio tipico „ di qual fatta sia il modernismo critico „.

[1] *Histoire du dogme de la papauté*. Paris 1908. — A questa falsificazione della storia, condotta con l'arte abilissima del modernista, abbiamo fatto accenno in nota, sul finire del precedente articolo intorno al *modernismo critico;* e il nostro giudizio è qui confermato dalla critica di alcuni passi che ne fa il Saltet in riscontro con gli articoli di Denys Lenain (p. 220-225) e più di proposito il Portalié nell'opera citata (p. 51-75). I cattolici, e il giovane clero segnatamente, sono avvisati!

[2] Cf. *Civ. Catt.*, 1907, III, p. 654.

Ora ripetiamo, conchiudendo, che la scoperta coraggiosa del Saltet, confermata poi largamente dagli studi teologici del Portalié, non solo smaschera il modernismo pseudonimo e plagiario; ma è pure una sconfitta vituperosa del *modernismo critico* e dei suoi fautori, quale il Loisy, che fu largo di tante lodi al critico disgraziato e falsario Herzog-Dupin, quali i direttori e ammiratori della *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* e quali pure i loro imitatori ed encomiatori delle riviste modernistiche d'Italia. [1]

In verità, per una rivista *critica*, diremo anche noi col Saltet, " si può dare una disgrazia maggiore che quella di essere vittima di una falsificazione „ ?

Ma sta scritto, che l'iniquità, come l'errore, si debba smentire da se stessa o, a non lungo andare, essere smascherata pubblicamente con ignominia.

Miser chi mal oprando si confida...

[1] Sopra il valore critico del Turmel e la presente controversia pronunciarono a coro giudizi severi le riviste cattoliche di Francia come la *Revue Augustinienne*, l'*Ami du clergé*, la *Revue pratique d'apologétique*, le *Questions ecclésiastiques* ed altre molte; alle quali fecero eco quelle di Germania, come la *Köln. Wolkszeitung*, col giudizio singolarmente forte e competente del già citato dottor Schrörs. E col plauso dei dotti e dei critici serii noi possiamo dire che giunsero anche da Roma al coraggioso professore di Tolosa altre approvazioni molte e ben alte da compensarlo ampiamente dei mal repressi dispetti del modernismo critico, da lui colto sul fatto e smascherato inesorabilmente, con un « esempio tipico » che resterà memorabile nella storia della critica nuova o modernistica di questo primo decennio del secolo.

CAPITOLO QUINTO.

Il modernista apologeta.

In tempo di guerra tutti sono soldati — così suol dirsi — e al tempo nostro di guerra sfrenata contro la religione tutti sono apologeti. E fin qui nulla di male, molto anzi di bene, quando tutti fossero apologisti, non dell'errore, ma della verità religiosa, e apologisti sinceri, coraggiosi. L'apologia, cioè difesa della verità religiosa, è impresa tra le più nobili e gloriose, come tra le più benemerite della società umana e per le vicende del tempo e per le sorti della eternità.

Ma per ciò stesso è tra le più ardue, e talora fra le più delicate e pericolose; massime quando si presume condurla per vie al tutto nuove e peregrine, mediante concessioni, transazioni, adattamenti, compromessi. Allora una apologia fallita o fiacca riesce ai deboli di offuscamento e di scapito per la verità: chè la verità piena ed intera da sè medesima si tiene e si difende; attenuata o dimezzata si oscura.

Ciò molto più si avvera quando trattisi di verità soprannaturale, cioè trascendente in sè ogni facoltà ed esigenza della cognizione umana, ma rivelata all'uomo dalla parola stessa di Dio. Allora più che mai non è lecito all'uomo — quando si faccia a difenderla — provarsi ad attenuarla, addolcirla, dissimularla, nonchè, in parte anche minima, sacrificarla al capriccio umano, quasi avesse bisogno di simili artifizi per essere accettata, come la parola dell'uomo: essa è un *deposito* sacro che si deve custodire intatto. L'atteggiamento dunque del suo difensore è ben determinato, è costante: la difesa, nel suo intento singolar-

mente, ossia nell'*obbiettivo*, come dicono, è fissa: l'apologetica, cioè vuol essere una scienza, prima di essere una tattica o un'arte. Come scienza è immutabile, e in quanto è difesa di un dogma rivelato che non muta, come non muta la parola di Dio; e in quanto è prova di un fatto medesimo a cui si termina, quello della rivelazione; e in quanto si riferisce alla storia passata del cristianesimo, che è sempre quella, e in quanto si volge al cuore umano, che è pure sostanzialmente lo stesso in ogni tempo.

E con tutto ciò, sotto altri rispetti, e segnatamente quale arte, l'apologetica è mutabile, come e più assai che la parte, accidentale e umana, di elucidazione e di progresso nella cognizione del dogma, di cui l'apologetica è introduzione. E il lato mutabile appare tosto necessario, ad esempio, nella *parte indiretta*, che è di ribattere le opposizioni e gli assalti nuovi o proposti in nuova forma, secondo i molteplici e crescenti progressi della scienza; come anche *direttamente* nello scegliere e nell'esporre queste piuttosto che quelle prove, e di una prova stessa mettere in rilievo piuttosto l'uno che l'altro rispetto, conforme alle diverse disposizioni soggettive degli animi che si vogliono condurre a conoscere insieme e ad amare la verità. Sicchè vale qui l'energica sentenza del Lacordaire, che l'apologetica pieghevole come l'ignoranza, sottile come l'errore, deve imitarne la versatilità potente, per respingere con armi sempre nuove, e gli ignoranti e gli erranti tra le braccia della sempre immutabile verità.[1]

Quindi è naturale che nella lotta continua, irreconciliabile che la Verità divina è venuta ad ingaggiare nel mondo contro l'errore e che la Chiesa di Dio ha condotto sempre lungo i secoli fino a noi — lotta in cui tutti dobbiamo necessariamente prendere una parte — è naturale, diciamo,

[1] Cf. X. Le Bachelet S. I., *De l'apologétique « traditionnelle » et de l'apologétique « moderne »*. Paris, 1897, p. 93 s.

che si guardino comunemente con simpatica ammirazione quei coraggiosi che, dopo aver combattuto al nostro fianco non senza gloria, sembrano spingersi innanzi, volontari arditi, nel campo nemico, e scoprirci nuove vie da penetrarvi e prometterci nuove conquiste e nuovi trionfi. Diciamo di più: la simpatia è scusabile, anche quando, senza volerlo, questi ardimentosi trascorrano troppo oltre, e debbano poi al richiamo dei capi ritrarsi dal mal passo. È scusabile, ma diviene pericolosa, dannosissima anzi, quando la simpatia verso le persone si trasforma, come suole, in simpatia verso le dottrine, in facile condonazione degli errori.

Questa è certo una delle ragioni che spiega la fortuna del modernismo e la protezione larga avuta da modernisti in ogni parte: il nuovo errore si vantava rumorosamente e raccomandavasi a tutti come una nuova apologetica: apologetica della religione in genere; del cristianesimo e del cattolicismo in ispecie.

Ma, disgraziatamente, di apologetico esso non ebbe mai altro che il nome, o al più poche velleità di difesa e molte illusioni di vittoria. Anzi, nell'ultima fase - che è quella condannata più espressivamente dall'enciclica *Pascendi* - all'ipocrisia del nome, che suona difesa della fede, il modernismo apologetico congiunge la viltà della diserzione e del tradimento.

Ed è bene ripeterlo alto, com'è ormai per i cattolici indubitato: il modernista consapevole, in quest'ultima fase di cui principalmente vogliamo ora parlare — prescindendo, ben inteso, dall'intenzione, *cuius penes Deum arbitrium est*, come parla l'enciclica — il modernista consapevole non è un apologista o difensore della nostra fede: è un disertore, è un traditore della fede.

La parola è forte; ma è vera, dolorosamente troppo vera! È nostro debito di provarla, ma ben più sarebbe nostro desiderio di poterla smentire.

ARTICOLO PRIMO.

Il tradimento del modernismo apologetico nei metodi e nei principii.

Sommario — I. Strano atteggiamento e contegno ondeggiante del modernista apologeta; simpatie e *ottimismo* verso i nemici, avversione e *pessimismo* verso gli amici della Chiesa. — II. Simpatia per gli stessi errori, e concessioni fatte dal modernista, che sono tradimenti; parte negativa della nuova apologetica: muovere dubbi e procedere a negazioni. — III. Parte positiva, al tutto insussistente, di dottrina filosofica e religiosa; mancanza del doppio fondamento, di filosofia e di storia, per la dimostrazione apologetica della credibilità. — IV. Doppia infezione filosofica; principii e procedimento della nuova apologetica, e sua sintesi tracciata dall'enciclica. — V. Tradimento di siffatta difesa, supposta efficace nella sua doppia via, oggettiva e soggettiva, e inutilità dell'assunto teorico; deduzione ultima e ipotetica dell'apologetica modernistica: una larva di religiosità sentimentale.

I.

È noto che in quest'ultima fase i modernisti furono battezzati dal loro romanziere, nella famosa conferenza di Parigi, col nome di *legione;* più forse a denotarne il numero e la potenza che gli spiriti bellicosi e gli intenti apologetici, quale sarebbe l'ardimento magnanimo, di cui parlava già alquanti anni prima lo stesso romanziere vicentino, di fare che sventoli sempre, all'avanguardia di ogni umano progresso, una vecchia bandiera cattolica. Belle parole e pomposo lustro di nome!

Ma seguiamola in campo, cotesta nuova legione; vediamone l'armeggiare e le mosse. Fino dal bel primo la ravviseremo in uno strano atteggiamento, che anche tra

i bagliori di qualche scienza troppo ricorda gli andamenti e il contegno di questi spiriti, avversarii d'ogni bene, il cui nome pure è *legione.* [1] L'atteggiamento, strano negli apologisti della verità, è quello di non prendere mai partito reciso, nè posizione dichiarata nella lotta; di non investire ma blandire, di non confutare ma accarezzare i seguaci dell'errore, o di seppellire al più le poche e timide critiche sotto un cumulo fiorito di lodi non meritate nè sincere: essi mostrano così di agognare, quasi compenso, i plausi e le carezze dei nemici.

Quindi avviene ciò che deplora l'enciclica: " Sono essi (*cotesti nuovi apologisti*) già noti presso i razionalisti; sono già lodati siccome militanti sotto una stessa bandiera, della quale lode, che ad un cattolico dovrebbe far ribrezzo, essi si compiacciono e se ne fanno scudo contro le riprensioni della Chiesa „.

Questo è un fatto, di cui non si dà forse altro fatto nella letteratura contemporanea, nè più frequente nè più contagioso. Esso non mostra solo, ma alimenta sempre più la fiacchezza dei propositi e la confusione delle idee, che già è triste retaggio dell'età nostra: l'una e l'altra tutta a detrimento della verità, a profitto dell'errore. Al che, bisogna pur dirlo, concorrono altresì in gran maniera quei predicatori e conferenzieri che da smania forse inconsapevole di popolarità o da illusione di frutto sono portati a profondersi in adulazioni al secolo, in cambio di correggerlo ed istruirlo vigorosamente. *Ottimismo* ingenuo e pericoloso!

Ma — si avverta bene — non riproviamo noi qui la serenità, la *oggettività,* la gentilezza e, se così piace, la cavalleria dei tempi nuovi; molto meno lo spirito cristiano di carità e di tolleranza. Questo è ben altro: è in ogni modo a riduzione degli erranti, non ad approvazione o

[1] Marc. V, 9: *Legio mihi nomen est, quia multi sumus.*

adulazione; a edificazione delle anime, non a perdizione. E poi — si osservi ancora — se va usato questo stile verso i nemici, molto più andrebbe usato verso i commilitoni e fratelli; più ancora verso i capi e condottieri. Ora in ciò la nuova " legione „ si contraddice da capo enormemente: essa accenna alla tattica dei traditori. Le sue opere spirano di solito odio e avversione contro l'esercito di cui pure vuole far parte. Nè ricorderemo qui le invettive roventi, le insinuazioni velenose, le ironie, i sarcasmi, la violenza del linguaggio insomma, usata contro noti scrittori, che possono ben passare come gregarii nell'esercito della Chiesa; ma bensì le ribellioni e le critiche contro gli stessi capi che *lo Spirito Santo ha posto a reggere la Chiesa di Dio,* contro i loro atti, i loro insegnamenti, ogni cosa. E anche per ciò solo, non è una strana " legione „ cotesta, che punta sempre così a rovescio le sue armi, che gode di trafiggere gli amici, di accarezzare i nemici? Che cosa potrebbero fare di peggio — dimandiamo — cotesti nuovi apologisti, quando si proponessero non di difendere ma di opprimere e di rendere odiosa la Chiesa, inviso il papato, l'episcopato spregevole, risibile il clero ed il laicato cattolico, al quale pare si vergognino di appartenere? *Pessimismo* ingiusto e vergognoso!

Ma non insistiamo su ciò: l'argomento sarebbe troppo fecondo di dolorose verificazioni, come di tristi riscontri, e nella storia antica e nella moderna.

II.

Vi è ben peggio. — Questa tenerezza della nuova " legione „ di apologisti verso i nemici della Chiesa, questa spietatezza verso gli amici e i fedeli, anzi pure verso i capi, se da un lato appare come effetto, si mostra anche più, per un altro lato, cagione funesta di avver-

sione alle dottrine di questi, di simpatia e di adesione agli errori di quelli. E certo, senza ciò, non sarebbe d'ordinario ricambiata la loro simpatia personale dai nemici della Chiesa: solo al prezzo di concessioni dottrinali si ricambia; e questo è prezzo del tradimento.

Infatti, con tali concessioni non è l'apologeta modernista che tira gli increduli alla fede: sono gli increduli che tirano l'apologeta modernista all'infedeltà.

Ma anche qui basti una rapida occhiata alle concessioni più comuni in quest'ultima fase del modernismo apologetico, quali sono enumerate dall'enciclica con un linguaggio pieno di tristezza. Sono tutte transazioni o compromessi, cioè tradimenti della verità, di cui i modernisti ci si vantano difensori.

Ecco, infatti, i nuovi apologisti, al primo scendere in campo, non solo gridare a tutto fiato contro gli antichi difensori quali inetti, ma anche contro tutte le antiche posizioni, contro le vecchiaie cadenti, contro le vili " bicocche „ — così essi parlavano — volute da quelli difendere ad ogni costo, mentre la loro immaginazione strategica le rappresentava insostenibili. E per un tempo si potè credere che intendessero di opinioni libere, di sentenze teologiche mutabili, di narrazioni o di leggende più o meno storiche, di quell'elemento insomma viziabile ed umano che necessariamente va misto, anche nell'opera di Dio fra gli uomini, anche nella Chiesa, all'elemento immutabile e divino. Si potè credere, e si credette, anche da noi.

Ma si credette a torto, come ogni volta che si dette la migliore e più ortodossa interpretazione alle dottrine del modernismo. Poichè i modernisti scesero ben tosto, più o meno scopertamente — e li abbiamo veduti alla prova — scesero col martello demolitore a scalzare i fondamenti più inconcussi dell'apologetica cristiana: gli argomenti della esistenza di Dio, della conoscibilità di Dio,

dei divini attributi, dell'origine ed essenza della religione, della possibilità e del fatto della rivelazione soprannaturale, dei motivi di credibilità, e via via. Il loro studio trovar cavilli, che mai non mancano a ingegni sofistici e non disciplinati agli studii severi della filosofia e della sana dialettica: loro intento snervare gli argomenti altrui senza proporne altri che valgano; loro esito spargere nebbie, senza curarsi di dissiparle; sicchè potrebbero essi far loro proprio il vanto di quel famoso scettico (Bayle), che si gloriava di essere, come il Giove omerico, " *adunanubi* „: facile gloria per verità, ma indegna dell'apologista cristiano.

E non solo dubbii accumularono i modernisti, ma negazioni aperte, sfrontate, di verità razionali non meno che soprarrazionali. Si ricordino i tanti passi già da noi recati ad altro proposito, e che qui potremmo moltiplicare a sazietà, quali occorrono ad ogni pagina nei varii periodici morti, moribondi o neonati, di *riviste di coltura*, di *vita* e di *studi religiosi*, e peggio ancora di *rinnovamenti*, protestantici e razionalisti. In tutti, come nei loro programmi anonimi, nelle loro lettere pseudonime, negli articoli e libri d'ogni fatta, i modernisti sono venuti man mano giustificando, sempre più largamente, i rimproveri mossi alla loro pretesa apologetica dall'enciclica: si mostrano non difensori, ma traditori.

Essi - così deplora il Pontefice - mentre si vantano di difendere la religione cattolica, non hanno riguardo a concedere ciò che appunto gli avversarii ricercano: *dant ultro et concedunt plura in ea esse quae animos offendant.* " Anzi, con una mal celata voluttà, van ripetendo pubblicamente che anche in materia dogmatica ritrovano errori e contraddizioni; nelle Sacre Scritture moltissimi abbagli in materia scientifica e storica; ragionamenti per sostenere una qualche dottrina che non si appoggiano a verun ragionevole fondamento, come son quelli che si fon-

dano sulle profezie; artifizi di predicazione insussistenti, ma legittimati dalla vita; errori manifesti incorsi da Cristo medesimo, come nell'assegnare il tempo della venuta del regno di Dio; dogmi riboccanti di aperte contraddizioni; da ultimo — quasi a giustificarsi con la loro peregrina apologetica — il più nobile omaggio da rendersi all'Infinito, essere l'affermare di esso cose contradittorie. „ È il colmo! La parola d'ordine di questa " legione „ è dunque la resa, la parola d'ordine dei traditori!

Dopo queste concessioni, in cui sta il lato più nuovo del modernismo apologetico, se la parola amara esce dal cuore del sincero apologista, che vede manomesso e gettato zimbello ai nemici di Dio il *deposito* sacro delle verità divine, non può dolersi il modernista: egli ai nostri occhi, agli occhi di ogni uomo ragionevole, è un disertore della sua fede: è un traditore, che al tradimento aggiunge lo scherno di vantarsi per il migliore, " il più devoto „, se non anzi per l'unico suo difensore.

III.

Ma il tradimento della verità appare anche più aperto, più doloroso, se si consideri la parte positiva di filosofia e di religione, a che il modernista ha ridotto la sua nuova apologetica in quest'ultima fase.

Qui ricordi il lettore, per sommi capi, gli elementi sparsi del modernismo che siamo venuti sommariamente raccogliendo e lumeggiando lungo il corso della nostra rapida trattazione, del modernismo filosofico anzitutto, nel suo principio di agnosticismo e di criticismo kantiano, di immanentismo, di evoluzionismo, che ne è la infetta radice; appresso del modernismo teologico, nel suo strano concetto di " fede emozionale „ e di coscienza " autonoma „ che n'è il primo e più velenoso germoglio; indi in tutto

il suo complesso sistema dottrinale, sforzo insano di conciliazione, che n'è la necessaria applicazione e conseguenza. E infine cercherà ognuno, invano, quale verità oggettiva e ferma resti all'apologeta modernista da difendere, quale religione soprannaturale e rivelata, quale cristianesimo storico, quale cattolicismo da propugnare, per ultimo quale arme valida, o argomento inconcusso da maneggiare nella sua difesa, o apologia, del cattolicismo. Poichè, infine, se il modernismo teologico è un'apostasia dalla fede, se il modernismo filosofico è una ribellione alla ragione, è un *suicidio* intellettuale, come abbiamo dimostrato sopra; e questo e quello tronca ogni via a qualsiasi procedimento di apologetica.

Ciò è appunto insinuato dall'enciclica, là particolarmente ove mostra come per i modernisti la filosofia è quella che sempre influisce il suo veleno e infetta ogni cosa: infetta il teologo, il critico, lo storico e pertanto anche l'apologista. Anzi è forza riconoscere che in ogni ipotesi la filosofia deve influire nell'apologista a ben più forte motivo.

Infatti l'apologista ha da muovere parte da principii analitici e *a priori,* parte da principii sintetici e *a posteriori,* dalla filosofia cioè e dalla storia, per giungere a dimostrare, fino all'evidenza della credibilità, non la possibilità solo, o l'ipotesi, ma l'esistenza, o il fatto, di una rivelazione soprannaturale, e quindi l'obbligazione naturale di aderirvi con l'ossequio dell'intelletto e della volontà; onde il debito della fede e il vincolo della religione soprannaturale, positiva.

A meglio intendere questo punto, che è senza contrasto il più vitale nell'apologetica, si ricordino i passi onde procede il vero apologista cattolico, giusta le norme tracciate dall'esempio dei dottori e confermate dall'ultimo Concilio Vaticano. Anzi tutto, egli conduce l'uomo alla cognizione di Dio, e in ciò gli dà mano il filosofo col trarlo a notizia o di una causa prima salendo per la catena necessaria-

mente finita degli effetti creati; o di una mente ordinatrice sapientissima, contemplando nello spettacolo dell'universo un ordine fisico ammirabile, universale, costante, o di un supremo Legislatore, considerando l'esistenza dell'ordine morale, anche più efficace e più mirabile dell'ordine fisico, perchè l'obbligazione è da tutti sentita nell'intimo della coscienza. E così procedendo per altri simili attributi che a Dio solo competono, l'apologista viene a mostrarne pure con legittima deduzione, e la veracità della locuzione con cui Iddio c'insegna la verità, e la certezza della provvidenza con cui ci guida alla verità, ossia ne porge i mezzi di salute. Quindi brilla da sè alla creatura ragionevole l'obbligo naturale — che è il primo dei doveri — della religione verso Dio, cioè del vincolo di cognizione e di amore che unisce a Dio e l'intelletto e la volontà, ossia tutto l'uomo, come al principio di tutto il suo essere, fonte di verità e di ogni bene. E brilla così evidente e così spontaneo quest'obbligo alla ragione che si potrà anche in un vero e giusto senso paragonare all'istinto naturale.

Al quale proposito bene si applica ciò che scrisse ottimamente S. Tommaso in quel suo profondo trattato di apologetica che è la Somma contro i Gentili,[1] come "per un certo naturale istinto l'uomo si sente obbligato a Dio, per tributargli a suo modo riverenza e culto: *Quodam naturali instinctu se (homo) obligatum sentit Deo, ut suo modo ei reverentiam impendat, a quo est sui esse et omni boni principium*„. Certo non è questo un cieco istinto, della scuola scozzese del Reid, nè un imperativo categorico alla kantiana, nè un semplice moto del cuore, della volontà o del sentimento, conforme alle supposizioni gratuite dei vecchi e dei nuovi sistemi del volontarismo, del fideismo, del sentimentalismo e simili; ma, come fu spiegato altrove[2], è un moto

[1] *Summa contra Gentes*, l. III, c. 119.
[2] Vedi sopra, p. 105-108.

proveniente dalla intuizione o cognizione facile, immediata, da potersi quasi dire percezione sperimentale della coscienza, della necessaria dipendenza di sè come di ogni essere e di ogni bene, da Dio, e per conseguente della ragionevolezza somma, anzi della necessità morale, che è l'obbligazione assoluta di prestargli la riverenza del culto religioso.

Nè l'obbligazione naturale, di aderire in tal modo a Dio con l'intelletto e la volontà, cioè con tutto l'uomo — dimostrerà poscia l'apologista — cessa o si attenua, bensì riprende vigore, nell'ipotesi che Iddio parli all'uomo con rivelazione positiva, cioè con rivelazione sopraggiunta a quella che è manifestazione propria del lume naturale di ragione. E ciò sia che Iddio ci parli di verità in qualche modo accessibile alla nostra mente, sia di verità che al tutto la trascendano, cioè affatto soprarrazionali e appartenenti a un ordine che supera ogni facoltà ed esigenza di natura creata o creabile, quali sono i *misteri* propriamente detti. E la ragione di siffatta obbligazione ipotetica è manifesta: poichè Iddio stesso, nella ipotesi della rivelazione positiva, è quegli che manifesta la sua mente alla creatura e con l'autorità della sua testimonianza conferma infallibilmente la verità della cosa rivelata: sicchè non ha egli meno diritto all'ossequio dell'intelletto e della volontà creata, di quello che abbia nella rivelazione naturale, con cui ci si manifesta per via delle cose naturali e visibili.

Ma fin qui l'apologista non ha dimostrato l'*esistenza* della *ipotesi*, cioè del fatto di tale rivelazione positiva. Anzi, che tale ipotesi — alla quale è connessa la elevazione dell'uomo a un ordine soprannaturale — si possa o si debba avverare o di fatto siasi avverata, non può egli pretendere a dimostrarlo direttamente, con vera e propria dimostrazione, e ciò appunto perchè è indebita alla natura, quindi superiore ad ogni sua naturale ordinazione od esigenza. La quale *trascendenza* è dell'essenza stessa del con-

cetto di soprannaturale, per sua definizione esclusivo di ogni *immanenza* naturale propriamente detta.

Se dunque essa non può argomentarsi dallo studio della natura in sè o delle sue esigenze, nè ci può constare altrimenti per ragione filosofica quale sia; resta che ci consti da testificazioni o da fatti, e questi di ordine divino, giacchè divino è il fatto della rivelazione positiva. Fra tali fatti indubitatamente divini, l'apologista cattolico, stando al comune consenso del genere umano e quasi all'istinto della ragione, dovrà annoverare particolarmente i miracoli e le profezie, mostrandone anche, a lume di filosofia naturale, la possibilità non solo, ma la convenevolezza rispetto a Dio e la opportunità rispetto a noi, affinchè ci valgano di testimonianza certa che Iddio ha parlato, o vogliamo dire di criterii o indizi, da cui riconoscere, senza pericolo di errare, la parola divina, a quel modo che da una sua particolare inflessione o modulazione di voce distinguiamo la parola umana. Perchè, come scrive S. Agostino, a quella maniera che le parole squisite ed eleganti o meno usitate, asperse con moderazione e decoro nel discorso umano, gli aggiungono splendore e vivezza, così i fatti mirabili, atti a significare alcuna cosa, rendono in certo modo più splendida la divina eloquenza [1].

Per accertare dunque tali fatti — e sono il fatto stesso divino della rivelazione positiva, e gli altri che valgono d'indizio e di sigillo a questo — non bastano più i procedimenti filosofici nè i loro principii metafisici o gli studii psicologici, i quali per sè soli non possono uscire dall'ipotesi: è necessario il *processo storico*, onde si passa dall'ipotesi al fatto della rivelazione. È necessario cioè mostrare che l'avere Iddio parlato con rivelazione positiva è un fatto evidentemente credibile, perchè vi sono segni tali e fatti

[1] August., Ep, c. II, 33; ap. Migne, *Patr. lat.*, t. XXXIII, col. 383.

di ordine divino che l'attestano in modo da escludere ogni dubbio prudente.

Ora questi fatti, svariati e molteplici, concorrono tutti in quelli che chiamiamo motivi di credibilità. Nè basta che sieno probabili, o una congerie di probabilità, come affermano i modernisti in una delle loro proposizioni, condannate anche dal decreto *Lamentabili,* [1] bisogna che sieno certi obbiettivamente, perchè valgano ad escludere ragionevolmente ogni dubbio e fondino il giudizio ultimo, previo alla fede e conclusione ultima di tutta l'apologetica cristiana: il giudizio cioè della credibilità evidente del fatto della locuzione divina, ossia della rivelazione positiva, al quale seguirà necessariamente il giudizio della credibilità della religione stessa rivelata, dei suoi dogmi, dei suoi misteri, del suo culto. Così storicamente procede l'apologista a stabilire la origine divina della religione cristiana, mostrando poi come questa sussista unicamente nella Chiesa cattolica che in sè l'incarna: e ciò fino a ingenerare non l'*evidenza immediata della verità,* che necessiti all'assenso — come alcuni presuppongono contro il vero concetto di fede — ma l'*evidenza della credibilità,* e con ciò dell'obbligazione di credere e dell'irragionevolezza e imprudenza del non credere.

Tale è, in abbozzo, il processo, filosofico insieme e storico, della vera apologetica cristiana, di quella che il Brunetière stesso avrebbe voluto appellare " apologetica eterna „ riconoscendovi egli pure " come il vero fondamento del cristianesimo è oggettivo e riposto nella storia; nè dipende nè può dipendere, in grado alcuno e in verun caso, " dalle esigenze del pensiero moderno „... o dalle " aspirazioni dell'anima contemporanea „ la quale, senza dubbio, non è da se stessa la misura dell'anima umana. Diciamolo ancora più

[1] Prop. 25: *Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum.*

nitidamente, insisteva il Brunetière: il fondamento del cristianesimo è Gesù Cristo, il Gesù Cristo degli *Evangelii* e di San Paolo, il Gesù Cristo della storia, quegli che si continua senza interruzione nella Chiesa „. [1]

Ora questo doppio fondamento — filosofico e storico — su cui poggia altresì tutta la propedeutica della teologia cristiana — è rovesciato interamente dall'apologetica modernistica. Essa rigetta l'uno come *intellettualismo,* perchè avverso all'infezione kantiana e spenceriana, di criticismo e di agnosticismo; rigetta l'altro come *estrinsecismo,* perchè opposto alla *corrente* dell'*immanentismo,* e del conseguente evoluzionismo; essendo che per l'*immanentismo,* come essi dicono, nulla può entrare nell'anima, neppure come fatto storico, se non in quanto corrisponde alle " esigenze del pensiero moderno „, in quanto *autonomo* ed *autoctono.*

Nè su ciò vi è luogo da insistere, poichè i modernisti stessi confessano liberamente la loro opposizione radicale a questo doppio procedimento, ond'è integrata la nostra apologetica; anzi presumono sostituirvi il loro, contrario alla nozione storica e critica non meno che alla retta ragione, e tutto dipendente da una pessima filosofia.

IV.

Ma piuttosto vediamo il modo della dipendenza, dipendenza cioè dell'apologetica nuova da una filosofia arbitraria e soggettiva, che i modernisti si sforzano di negare o attenuare, invano. E qui, come negli altri punti del modernismo, dobbiamo restringere il molto in poco, sopra la traccia dell'enciclica, tanto più che anche questo non è

[1] L. Picard, *Transcendance de Jésus-Christ,* Préface de M. Ferd. Brunetière (Paris, 1905), pag. VIII.

altro se non un corollario delle aberrazioni filosofiche dei modernisti.

Da queste aberrazioni, come è naturale, l'apologetica loro va infetta in due modi: *indirettamente,* perchè ne attinge gli elementi storici elaborati con criterii filosofici, e *direttamente,* perchè ne accetta i dogmi e i giudizi: perciò anche suol vantarsi di procedere con ragioni storiche e psicologiche. Con siffatte ragioni si propone d'ingenerare la *esperienza* della religione cattolica, essendo per essa l'esperienza sola fondamento della fede. E in ciò procede per una doppia via: l'una *obiettiva,* conforme all'agnosticismo, conducendo lo storico e lo psicologo a riconoscere nel cattolicismo alcunchè d'*incognito,* di misterioso, per lo svolgersi e mantenersi continuo del germe primitivo recatovi da Cristo; l'altra *soggettiva,* conforme all'immanentismo, persuadendo all'uomo che nella sua coscienza e nella sua vita si cela il bisogno, l'esigenza stretta, non solo di una religione, ma di una religione soprannaturale, della religione cattolica, la quale sarebbe perciò al tutto *postulata* dallo svolgimento perfetto della vita. E in quest'ultima alcuni si contentano di supporre una vera e stretta esigenza: altri vogliono di più una immanenza del germe stesso che fu nella coscienza di Cristo, da Cristo trasmesso agli uomini, e supposto latente anche nella coscienza di chi non crede. Vano metodo e futile assunto, che non converte l'incredulo, ma travia il credente, privo già dell'appoggio di tutte le antiche dimostrazioni apologetiche, le quali mostravano a lui ragionevole e obbligatorio l'ossequio dell'intelletto a Dio.

Così anche dal semplice abbozzo della sua sintesi si fa manifesto che il modernismo apologetico non difende, ma distrugge, accumulando da ogni parte rovine, più dolorose e più profonde che tutte quelle del vecchio naturalismo liberale, nonchè del protestantismo conservatore. Esso non è dunque difesa, ma tradimento della nostra fede.

V.

E tale è il modernismo apologetico, anche quando gli si attribuisca in tutto questo procedimento — ciò che in modo alcuno non gli si può concedere — la efficacia della dimostrazione.

Data questa, che prova esso alfine? Quanto alla *via soggettiva,* che muove dall'agnosticismo, dal fenomenismo o criticismo, non conduce ad altro più che ad ammettere la esistenza di alcunchè di misterioso, d'*incognito,* o — come parlano i più chiari, i più ortodossi — l'esistenza del *divino* nella storia delle religioni, e specialmente della religione cattolica, con la permanenza in essa di un germe primitivo, ma soggetto a profonde e incessanti evoluzioni.

Ora ciò, primieramente, è ben lontano dal concetto di una religione qualsiasi, nonchè di una religione positiva e storica, alla quale non può bastare una vaga emozione davanti a un *incognito,* il culto di un X; in secondo luogo, è più lontano ancora dal concetto di un ordine soprannaturale divinamente stabilito; e in terzo luogo, è contrarissimo all'essenza storica del cristianesimo, il quale non può essere certo un mero germe abbandonato alle vicende di evoluzioni umane. Ciò insomma non riesce ad altro che ad un fantasma di cristianesimo; e con questo - lasciando stare infinite altre considerazioni che vi faranno i teologi - si avrebbe in luogo di cattolicismo, nulla più che un fenomenalismo agnostico, trasfigurato in misticismo panteista, il quale farebbe alla nostra religione l'alto onore di esaltarla come una delle tante evoluzioni psicologiche delle religioni, poniamo anche come la migliore; di abbatterla cioè, fingendo d'incoronarla su le altre: insomma un tradimento.

Nè a meglio si giunge con la via *soggettiva*. Dato e non concesso un valore dimostrativo o persuasivo, essa mena al più a riconoscere, diciamo molto, a sperimentare il " bisogno „ di una religione, e per i più acuti a scoprire latente fin nell'incredulo il germe stesso che fu nella coscienza di Cristo. Ma da ciò al difendere e al persuadere il cristianesimo positivo e integrale, che è il cattolicismo, ognuno vede che corre un gran tratto, un abisso immenso. Più, questo abisso non si può colmare, nè trascendere nel modernismo apologetico; poichè da una religione *postulata* dalla natura di cui si presupponga nell'uomo l'*immanenza* o stretta esigenza, non si potrà mai passare ad una religione soprannaturale e positiva, quale vuole essere ogni forma di cristianesimo storico, nonchè la forma integrale e perfetta del cattolicismo. Peggiore poi e fuori di ogni limite del credibile, nella sua opposizione alla dottrina cattolica e al senso cristiano, è la fantastica conclusione di quelli che nel modernismo " si potrebbero chiamare — dice l'enciclica — *integralisti*, e pretendono che si debba indicare all'uomo che ancor non crede, latente in lui lo stesso germe cho fu nella coscienza di Cristo e da Cristo trasmesso agli uomini „.

Posta questa sformata ipotesi, affatto gratuita, e additato pure il germe supposto, che ne seguirebbe? Non la difesa di una forma qualsiasi di cristianesimo, la quale e come fatto storico e come fondo dottrinale non si potrà mai dire latente nella coscienza dell'uomo, molto meno dell'incredulo; ma la confusione della coscienza di Cristo con la coscienza individuale di ciascun fedele o infedele che sia; indi, con la " coscienza collettiva, solidale, immensa „ dell'umanità, che, per parlare il loro linguaggio, è la sola Chiesa per essi veramente cattolica. Al più, si riserba a Cristo il vanto di essere, come abbiamo letto su periodici di *studi religiosi*, " la maggiore e più esclusiva coscienza religiosa dell'umanità „, secondo la nota teoria

del Renan, ripetuta bonariamente da qualche nostro troppo facile conferenziere.[1]

Dunque — sia che prenda la via oggettiva, sia che corra la soggettiva — il modernismo apologetico, se ha qualche valore, non conduce ad alcuna forma di cristianesimo storico e positivo, ma solo ad una larva di religiosità sentimentale, o emozionale, fenomenica ed agnostica, analoga a quella, per esempio, dell'idealismo kantiano o del pietismo tedesco e inglese, del *renanismo* francese e simiglianti.

Ma affrettiamoci ad aggiungere che neppure questo qualsiasi valore, questa debole efficacia probativa di religiosità " emozionale „ si può concedere al modernismo apologetico; e questo dimostriamo brevemente, perchè appaia smascherato il tradimento non solo dai metodi odiosi e dal futile assunto, ma dalla inefficacia delle prove e dalla tristizia delle conseguenze.

[1] *Vie de Jésus.* Paris, 1863, p. 75: « *La plus haute conscience de Dieu qui ait existé au sein de l' humanité a été celle de Jésus* ». È questa la « nuova tattica » della incredulità moderna contro il cristianesimo e la Persona stessa adorabile di Gesù Cristo: si vuole schiacciata la divinità di lui, non più sotto una tempesta di scherno e di ludibrio, come nel secolo XVIII, ma sotto una fiorita di lodi esuberanti, tributate alle sue doti e alla sua natura umana. Cf. Mons. G. SINIBALDI, *Il dogma della divinità di Nostro Signore Gesù Cristo e la moderna esegesi biblica* (Roma, 1907), pagine 7-10.

ARTICOLO SECONDO.

Tradimento del modernismo apologetico nelle prove e nelle conseguenze.

Sommario. — I. Insussistenza della via *soggettiva*, o che segua la filosofia, o che solo il metodo dell'immanenza; motivo della volontà insufficiente. — II. Impossibilità di trascendere all'ordine obbiettivo, sia che il nuovo apologista proceda da filosofo, sia che da teologo. — III. Simigliante vanità della via oggettiva: petizione di principio, e di un principio che è implicita negazione di ciò che presumono dimostrare. — IV. Estremi peggiori delle conseguenze, mostrate in A. Loisy e nei suoi seguaci o emuli, come Giorgio Tyrrell e il suo traduttore pseudonimo *Gelli* della « Società di cultura » murriana — V. Ultimi eccessi dei modernisti, pretesi apologisti, dopo scoperti dall'enciclica traditori.

I.

Doppia è la via, come si è detto sopra, che batte il modernista apologeta nella sua pretesa apologia, o difesa della religione, l'una soggettiva, l'altra oggettiva; ma l'una e l'altra irta di tante difficoltà, o piuttosto contraddizioni, e pregna di così pestifere conseguenze, che mostra in sè tutta l'apparenza, non di difesa, ma di tradimento.

Infatti, considerando qui da prima la via *soggettiva*, com'è a ragione chiamata dall'enciclica quella dell'immanenza, essa o procede seguendo la filosofia dell'immanenza, o seguendone solo il metodo. Nel primo caso incorre e s'impiglia in tutti gli assurdi dell'immanentismo panteista, negando la distinzione reale tra soggetto (conoscente) e oggetto (conosciuto), tra *Dio* e l'*io*; essendo il *tutto* una

cosa. Perciò non può essere tenuta questa via dal filosofo deista, nonchè dal cristiano e dal cattolico, perchè nel suo significato d'immanenza del divino in noi esclude l'esistenza di un Dio personale, e con ciò la possibilità stessa di una vera e propria religione. È insomma un tradimento troppo audace ed aperto.

Quindi, i più dei modernisti protestano di appigliarsi solo al *metodo* dell'*immanenza,* alcuni come all'unico, altri come al più efficace; protestano di voler col metodo superare il sistema, cioè trovare nell'*immanenza* la *trascendenza,* nell'umano il divino. Nel che andarono illusi anche animi sinceramente cattolici, quali il Blondel ed altri laici in Francia, dando, com'è facile, alle parole un senso che non avevano nè potevano avere, e al metodo nuovo, psicologico e introspettivo, un valore che poteva aver solo nella filosofia e nell'apologetica tradizionale. Questa non muove dalla negazione o dalla *critica* scettica della veracità naturale della ragione, e quindi delle altre facoltà conoscitive, ma presuppone tale veracità, e la illustra e la difende; perciò può fare ricorso logicamente alla forza probativa dell'esperienza, interiore ed esteriore, in ispecie della coscienza, non meno che della ragione. Per contrario, il modernismo apologetico, specialmente nella sua pretensione di escludere ogni altro metodo, toglie la forza anche a quello che vorrebbe salvare; nè può usarne a buon diritto, senza contraddirsi: contraddizione fondamentale e insanabile di tutte le filosofie moderne, di tutti i metodi e ragionamenti infetti di scetticismo; dicasi poi, questo, criticismo kantiano o agnosticismo spenceriano, o positivismo nuovo o tradizionalismo vecchio, o fideismo: è tutt'uno. Se il lume della ragione è spento o mal sicuro a conoscere Iddio e le verità razionali, è ridicolo, supremamente ridicolo, invocare a ciò " la pallida luce della interiorità „ le " latebre della *subcoscienza* „, i " bisogni vissuti „ e via discorrendo.

Così dichiarata inetta la ragione umana a conseguire certezza vera fuori della fede o di un atto della volontà — fosse pure in cose morali solamente e religiose, come volevano i tradizionalisti miti — sarà forza ammettere che la fede stessa manchi di fondamento certo, razionale, nè sia eccitata in noi altrimenti che per un cieco istinto soggettivo. E ciò tanto più varrà per i modernisti, i quali hanno già rigettato i motivi di credibilità esterni, segnatamente miracoli e profezie. — Ora affermar questo non è solo contro le espresse definizioni ecclesiastiche, massime del Concilio Vaticano, come abbiamo già detto altrove;[1] ma è contro ogni filosofia ed ogni buon senso, come dimostrano lungamente le scuole, opponendosi alle dottrine del Reid e dei suoi sentimentali di Scozia, dei tradizionalisti di Francia, dei criticisti o kantiani di Germania ed altrettali. Anzi va ciò contro il concetto stesso di fede in genere; dacchè il credere umano presuppone sempre, in qualsiasi caso, la cognizione di un motivo, di una ragione obbiettiva di verità, come l'autorità appresa di chi parla.

Nè può bastare il motivo solo della *volontà:* quello, cioè, di voler credere. Poichè, ad esempio, nessuno potrebbe ragionevolmente dar fede alle fantasie strane di un uomo che conoscesse per credulo e menzognero, anche quando potesse avere un motivo di *volergli* credere, poniamo una qualche utilità che gli provenisse da siffatta credenza. In effetto, per credere seriamente, non è bastevole una ragione di bene quale si sia, che, appresa, muova la volontà ad imperare l'atto dell'intelletto (come vorrebbe il nuovo *dogmatismo morale*): è necessaria sempre la verità appresa del testimone, perchè l'intelletto possa essere piegato ad elicere l'atto suo proprio, che è l'assenso. Così anche per credere a Dio l'intelletto non può essere mosso neppure dal dominio solo, o dal solo precetto divino: è necessario

[1] Vedi sopra, cap. 3°, art. 2°.

che vi si aggiunga la verità divina, ossia che il divino precetto si apprenda, qual'è, necessariamente connesso alla ragione obbiettiva di verità.

Ora, nel metodo d'immanenza, non vi sarebbe altro che " bisogno „ imperioso, che esigenza della vita o dell'azione, che disposizione o ragione soggettiva insomma (*prammatistica*), non connessa alla verità, o certo non considerata in ordine alla verità, essendo meramente " emozionale „ ed escludendosi l'elemento " intellettuale „.

Di più, restando nella via soggettiva dell'immanenza, dai " bisogni „ proprii (si dicano pure *vissuti* o no), dai fatti di ordine psicologico o intenzionale, chi potrà fare il passo, ossia *trascendere,* all'ordine obbiettivo e reale? Da quelli in sè considerati, come fenomeni interni e soggettivi, è facile vedere come non si può trarre altro che un mero empirismo positivista, quale sarebbe quello di William James, tanto esaltato dai modernisti. Per dedurne verità metafisiche, come l'esistenza di Dio, occorre studiarli in ordine alle loro cause prossime e remote, secondo l'ovvia ragione toccata altrove: [1] occorre trascendere dal soggettivo all'oggettivo, cioè uscire dal proprio *io,* come parla il modernista. Ma per fare il passo, egli ha bisogno del ponte: è inutile che si affanni, che ci abbagli con razzi di metafore, con lo scintillío di frasi poetiche, di neologismi sonori: non può passare. Ci vuole il ponte ed egli l'ha abbandonato ai nemici con ignobile resa, negando, come essi, o deprimendo fuor d'ogni modo l'obiettività della cognizione intellettuale, la naturale ordinazione al vero delle facoltà conoscitive, l'efficacia probativa del ragionamento, il valore dei motivi di credibilità estrinseci, l'elemento intellettuale della fede, e via dicendo.

Così data anche l'esistenza del " bisogno „ soggettivo, egli, restando nell'*immanenza,* non può provare la possibi-

[1] Vedi sopra, p. 128-129, nota.

lità o l'esistenza obiettiva dell'aiuto che lo riempia, nonchè del divino, del soprannaturale.

II.

Ma diamo pure questa esistenza obiettiva, che il nuovo apologista non dimostra: gli rimarrà ancora da provare il più: *quale* sia o possa essere questo aiuto, questa elevazione o soddisfacimento o compimento delle sue indigenze ch'egli ricerca. Nè dalla *sola* tendenza del " bisogno „ egli lo proverà giammai; o certo mai non proverà in modo alcuno che debba essere un aiuto di ordine soprannaturale.

Infatti, o egli procede nella nuova apologia da filosofo o da teologo. Se da filosofo, — cito le sue parole — muove dal naturale al soprannaturale, a provare che nell'uno " riappare imperiosamente il bisogno dell'altro, il soprannaturale „; e però studia " l'azione, il sistema cioè di movimenti spontanei o voluti, lo scotimento vivo dell'organismo, l'uso determinato delle proprie forze, volto al conseguimento di un piacere o di un utile, provocato dallo stimolo di un bisogno, di un'idea, di un sogno „:[1] *filosofia,* nervosa e febbrile, *dell'azione.*

Ma da tutto questo, e se altro vi è ancora, egli non può certo argomentare, molto meno intuire o sperimentare, l'esistenza del soprannaturale, nè la sua esigenza o il " bisogno vissuto „. Gli si oppone la vecchia logica, inesorabile a non permettere che la conclusione spazii alla libera tanto più largamente delle premesse, che si scovi *nella* natura ciò che è *sopra* la natura, che si voglia o si

[1] Cf. *La filosofia dell'azione*, negli *Studi religiosi*, V. (maggio-giugno 1905), p. 209 ss.

dica immanente o *postulato* ciò che è dono *gratuito della divinità,* e via via. [1]

Se poi l'apologista dica voler procedere da teologo, cioè per ordine inverso, dallo stato presente di soprannaturale elevazione, considerando la natura qual è *storicamente;* parlerà più specioso, ma non più logico. Poichè, nel presente ordine di provvidenza, è vero che si dànno in noi operazioni e fenomeni di ordine soprannaturale, siccome quelli che provengono da mozione della grazia divina in noi: ma per trarre da essi una legittima e certa conclusione apologetica, bisognerebbe che noi avessimo coscienza del loro modo proprio di soprannaturalità, o che essi fenomeni prendessero natura di rivelazione privata fatta ai singoli individui da Dio. Ora ciò ripugna all'esperienza e sa di spirito privato protestantico; anzi è lo stesso individualismo del protestantesimo rinnovato. E poi, la mozione della grazia interiore è vero che influisce per la parte maggiore, non solo nell'atto del credere, ma altresì nel previo giudizio della credibilità, ma v'influisce come causa disponente, non come cosa conosciuta; cioè col pre-

[1] Vi ha però chi non si spaventa di nulla, anzi di questa stessa contraddizione si fa bello, e scrive bellamente così: « Un carattere notevole di tal modo di intendere la penetrazione soprannaturale della vita è questo: questa penetrazione si dice *postulata* dalla nostra natura e a lei indispensabile. Ma essa rimane ognora fuor della capacità umana e costituisce un dono gratuito della divinità ». Cf. *Studi religiosi*, l. c.; *Cultura sociale* (16 ott. 1905), p. 308 s. Come può essere *postulato*, cioè tra le esigenze della natura, ciò che è fuori della sua capacità? E come può costituire un *dono gratuito*, cioè indebito alla natura quello che si dice *postulato*, cioè richiesto *dalla natura* e alla natura *indispensabile*? Se non si parla qui alla pelagiana, è questo un assurdo! Ma non sarebbe difficile dimostrare che in tale ammasso *nuovo* di errori si incontrano i germi *vecchi* dei due estremi, di Pelagio e di Baio. Solito fenomeno della storia dell'errore.

parare il soggetto, non col presentarsi quale oggetto, dandosi a conoscere o a sentire sperimentalmente.[1] Sicchè, di essa parlando, S. Tommaso avverte bene essere un lume celeste più efficace che il lume stesso naturale, per cui diamo l'assenso ai primi principii, ma che " non muove per la via dell'intelletto, sì piuttosto per la via della volontà: non ci fa vedere le cose che si credono, nè sforza l'assenso, ma ci fa assentire volontariamente „.[2]

Per ogni lato adunque che si consideri la via soggettiva del modernismo apologetico, secondo la filosofia o secondo il metodo dell'*immanenza,* ci appare inetta e contraddittoria.

III.

Nè meglio si può dire dell'altra, che sarebbe la via *oggettiva.* Con essa i modernisti intendono mostrare l'esistenza dell'*incognito* o del *divino* nella religione cattolica per la conservazione mirabile del germe primitivo recato da Cristo. Ma in tutto il loro discorrere, e bene lo avverte l'enciclica, " non pongono mente ad una cosa, e cioè che quella determinazione del germe primitivo è tutto frutto dell'apriorismo del filosofo agnostico ed evoluzionista, e che il germe stesso è così gratuitamente da loro definito pel buon giuoco della loro causa. „ Suppongono pertanto ciò che dovrebbero provare, col più miserevole sofisma che dare si possa, con una *petizione di principio:* il che basta e sopravanza a rendere con essi vana ogni discussione.

[1] I teologi esprimono ciò brevemente col dire che influisce *ut quo, non ut quod.* Vedi su tutta questa dottrina S. Schiffini, S. I., *De virtutibus infusis*, Friburgi Brisg., Herder, 1904, n. 153 ss., e più espressamente nell'opera postuma *De vera religione* (Senis 1908), 483-486.

[2] *Opusc. in Boeth. De Trinit.* q. 3, a. 1.

E almeno assumessero essi un principio che non tagliasse loro i nervi ad ogni possibile dimostrazione della divinità del cristianesimo. Ma no: il principio da loro assunto, la determinazione cioè del germe primitivo, non solo chiude ogni via alla dimostrazione pretesa; n'è anzi la implicita negazione. I modernisti infatti " pretendono esprimerlo con la formola: Cristo annunciò la venuta del regno di Dio, il qual regno dovrebbe aver fra breve il suo compimento, ed Egli ne sarebbe il Messia, cioè l'esecutore stabilito da Dio e l'ordinatore. „ Ora questa formola, per chi ne intende i termini, riesce a fare di Cristo un illuso, della predicazione del Vangelo il frutto di una illusione, delle origini e della vita mirabile della religione cattolica il rampollo di un germe viziato; infine della Chiesa, dell'opera di Cristo, una creazione affatto aliena dalle intenzioni di Cristo.

Ad attenuare o coprire siffatte bestemmie, cotesti nuovi apologisti si affannano a mostrare di credere giustificata la illusione attribuita a Cristo, dell'imminenza di esso regno — ossia la prospettiva dell'imminente *parusia,* com'essi la chiamano — per via delle idee, del sentimento, delle speranze religiose " che avevano dovuto impadronirsi della sua anima fino dalla più tenera età „: similmente spiegano la nascita, la propagazione, la conservazione della Chiesa tra incessanti trasformazioni, assimilazioni, rivolgimenti che le attribuiscono, con le leggi della evoluzione o dell'adattamento continuo ai bisogni, alla vita, " all'ambiente, in cui si vive, al fine per cui si vive „: perciò anche in questa sorte di adattamento o conformità con la vita ripongono un nuovo ordine di verità diversa al tutto dalla verità e logica razionale, sino ad affermare risolutamente " che tutto ciò che si spiega con la vita, tutto è vero e legittimo „: infine, ricorrendo al loro simbolismo, necessariamente connesso all'evoluzionismo, " aggiungono che tali errori e contradizioni non solo meritano scusa,

ma... sono da legittimarsi e giustificarsi,... che la scienza e la storia (nelle Scritture sacre) sono involucri con cui si coprono le esperienze religiose e morali per meglio propagarsi nel pubblico; il quale non intendendo altrimenti, una scienza od una storia più perfetta sarebbegli stata non di vantaggio ma di nocumento „; e via.

Ma tutta questa difesa non fa che aggravare il tradimento, coprendo con la maschera dell'apologia la negazione brutale ed esponendo al ridicolo le verità della fede, con dirle errori utili e necessarii. Il che è troppo chiaro ad ognuno che ci abbia seguíto fin qui nella esposizione delle loro dottrine, senza che v'insistiamo ora più a lungo: poichè " alle loro dottrine è in tutto conforme il metodo apologetico dei modernisti „. Di che possiamo bene concludere con l'enciclica: " metodo e dottrine infarciti di errori, atti non a edificare, ma a distruggere, non a far dei cattolici, ma a trascinare i cattolici nell'eresia, anzi alla distruzione totale di ogni religione „!

IV.

E appare ciò tanto chiaro che vi è forse a temere non entri in alcuno il sospetto di qualche esagerazione nella sintesi da noi abbozzata di quest'ultima fase del modernismo apologetico. Certo chi la denunziava prima dell'enciclica era gridato spesso calunniatore e ingiusto: levato a cielo chi ne volgarizzava con più o meno di moderazione i principii, chi la propugnava con una " voluta circospezione che doveva fargli perdonare più di una oscurità „; chi infine ne proponeva a *modello di apologetica* gli autori. Parlo di una condizione di cose dolorosa, e non frequente nella storia della Chiesa; condizione di cose durata per anni, e da cui sarebbe ingenuo il credere che il clero ed il laicato cattolico fossero potuti uscire senza danno o pericolo.

Per darne un esempio, ognuno sa quanto zelo, quanto pure di arte e di studio, fu messo per alcuni a difendere e a scusare da prima, poi ad attenuare al possibile con isforzate interpretazioni gli errori e l'esegesi di Alfredo Loisy. Eppure in essi covavano sparsi i germi e da circa un decennio venivano pullulando gli errori, quasi tutti, che il così detto Sillabo prima, e poi l'enciclica ha raccolti e dannati nella sintesi del modernismo apologetico. Tali erano: il Vangelo essere una " prospettiva „ escatologica, un'apocalissi, un annunzio di imminente *parusia*: dunque niuna vera continuità di vita o di pensiero tra il Vangelo e la Chiesa: questa riesce piuttosto una correzione vivente e perenne, non una continuazione propria del Vangelo; nè da Gesù intesa, anzi contraria alla sua previsione: poichè " egli non sottomise nè sè nè i suoi a una forma particolare di governo, la quale avrebbe avuto l'inconveniente di arrestare la predicazione del regno imminente „:[1] ma Gesù " annunziò il regno e n'è venuta invece la Chiesa: ed è venuta con allargare la forma del Vangelo, la quale non potevasi conservare tal quale, dopo che fu chiuso il ministero di Gesù con la sua morte „.[2] Dunque evoluzionismo o trasformismo estremo di tutto il sistema sociale, e non meno del sistema sacramentale e del sistema dommatico del cristianesimo; evoluzionismo o trasformismo che importa un relativismo integrale e un radicale simbolismo. Onde anche il Loisy distingueva — come poi il Tyrrell in Inghilterra, come il Landro, come il Gelli in Italia, pseudonimi della società murriana di cultura, imitando i vecchi razionalisti di Germania dannati già dal Concilio Vaticano — distingueva il senso reale della formula dalla sua significazione religiosa e cristiana:[3] voleva mutabile

[1] *L'Évangile et l'Eglise* (Paris, 1902), p. 24.
[2] Ivi, p. 111.
[3] Ivi, p. 166.

l'interpretazione della formula, ossia, " la rappresentazione intellettuale „, non meno che l'espressione verbale, della credenza: e così da ultimo riusciva ad un cristianesimo senza dogmi, ad una fede senza credenza, ad una religione senza culto costante; salvando al più una mera emozione davanti all'inconoscibile, al divino, confinato nelle oscure latebre della coscienza o della subcoscienza.

Nè valeva che queste dottrine facessero contrasto enorme coi testimoni stessi più aperti e più accertati della critica evangelica sotto il cui nome si spacciavano; coi fatti più indubitati della storia ecclesiastica, del cui apparato si ammantavano; più ancora, coi principii primi della ragione e con le verità fondamentali della rivelazione e del magistero divino del Chiesa, che presumevano difendere.

Non valeva. Perchè al Loisy bastava rispondere con la sua critica spavalda e soggettiva, che i passi a lui contrarii dei Vangeli — come, ad es., quello celeberrimo di S. Matteo, XXVIII (18-20), al quale fan riscontro e parallelo gli altri tre evangelisti — non avevano valore storico, siccome appartenenti al Cristo risorto, al Cristo della fede, e che questi non era più un Cristo storico: bastavagli il dire che la Chiesa era fondata su la fede di Cristo, non da Cristo; soprattutto il protestare che " i fatti sono fatti... e una montagna di sillogismi non può nulla contro un solo granello di sabbia „. Bastava questo, sebbene egli i contradicesse continuo, rigettando i fatti che non si affacevano al suo sistema preconcetto: bastava, perchè una schiera sorgesse in armi a difendere l'apologia nuova del disgraziato abate che già aveva perduto ogni fede nel soprannaturale, nonchè nella divinità di Cristo e del cristianesimo, e preparava nell'ombra, lavorando alla sua ultima opera degli *Evangeli sinottici*, l'ultimo atto del tradimento.

Ma la provvidenziale enciclica prevenne il colpo e strappò a lui ed a'suoi imitatori la maschera di mentiti difensori.

V.

Ora, trovatisi alla scoperta, questi medesimi hanno dovuto alfine riconoscere come loro proprii i tratti essenziali, anzi pure gli elementi secondarii di qualche rilevanza, raccolti con sintesi vigorosa nell'enciclica. Ovvero, quando hanno preteso negarli o interpretarli diversamente, si videro tratti dalla logica terribile dell'errore ad aggravarli notabilmente o, per dire meglio, a professarli in una forma più scoperta e più sincera.

Così nelle due ultime opere del Loisy l'apostasia va fino a rasentare la professione di panteismo hegeliano, già del resto attribuitagli anche da scrittori a lui amici e non cattolici, come da Giuseppe Prezzolini in Italia. Così negli scritti dei modernisti francesi, che il Loisy viene encomiando periodicamente nelle recensioni della razionalista *Revue critique*. Così nelle volgarizzazioni dei modernisti italiani, " legati con forti e consapevoli vincoli di affinità col pensiero di A. Loisy „, come essi protestano apertamente nel loro periodichetto romano. [1]

Il famigerato *Programma,* ad esempio, n'è una prova, ma non la più schietta: le frasi nebulose e poetiche, di cui è intarsiato, gettano ancora un velo di misticismo su le proposizioni panteistiche, su le negazioni blasfeme.

Le *Lettere di un prete modernista* sono più franche: la loro sintesi ci dà l'ultimo frutto di tutta la grande apologia modernistica del cristianesimo, ristretto in questa sen-

[1] Abbiamo di ciò recato bastevoli prove, fra le altre, in un articolo di recensione, intitolato: *Apostolo o apostata?* A proposito di A. Loisy e della sua scuola (*Civ. Catt.*, 1908, vol. I, p. 708 ss.). Vedi pure Crist. Pesch, *Fede, dogmi e fatti storici.* Vers. di Ub. Manucci. Roma, 1909, p. 67 ss.

tenza di ateismo: " Cristiano è chiunque religi samente spera nell'intervento benefico di una causa superiore per alleviare i mali della vita, non importa se questa causa sia Dio, o l'umanità considerata come forza collettiva „. La quale sentenza giustifica a verbo quella dell'enciclica, trovata da alcuni semplici troppo acerba: " L'errore dei protestanti diè il primo passo in questo sentiero; il secondo è del modernismo; a breve distanza dovrà seguire l'ateismo „.

E con questo devono seguire altresì le conseguenze più perniciose ai costumi. Infatti la franca ma strana professione di moralità nuova del prete modernista viene certo ad abbassare il vanto, solito darsi a costoro, di austerità della vita: " La perfezione — scrive egli — non è più per noi nella rinuncia ascetica e nella mortificazione. La vita è bella in tutte le sue manifestazioni; la gioia è nel soddisfacimento di ogni nostra volontà... nessuna maledizione di peccato grava sulle nostre anime, intreccio magnifico di energie. Noi non lanciamo anatemi sulle gioie intense dell'amore „...

E basti di cotesta fase ultima di modernismo apologetico. Esso è cominciato su le nubi e finito nel fango; avverandosi anche qui, in menti elette e in anime chiamate a maggiori cose, la terribile punizione divina fatta agli orgogliosi, e a quelli specialmente che aspirano trasformarsi in *angeli di luce,* e il cui nome è " legione „: *Evanuerunt in cogitationibus suis...* [1]

[1] Rom., I, 21 ss.

CAPITOLO SESTO.

Il modernista riformatore.

L'eretico — che è l'anarchico dell'ordine religioso e morale — insorge volentieri, come l'anarchico politico e sociale, a nome di qualche idea, o piuttosto di qualche parola sublime, particolarmente al suono grandioso di rinnovazione, di progresso, di riforma. Solo, quando dalle altezze della speculazione scende alle enormezze dell'applicazione, dalla parola alla pratica, egli si scopre qual'è di fatto: sotto il manto del riformatore ardimentoso un abbietto e orgoglioso pervertitore.

Tutta la storia dei secoli cristiani è piena di questo fatto: e il fatto, del resto, ha la sua radice nell'istinto, già sovente denunziato, dell'errore e del vizio, che è di trasfigurarsi nelle sembianze della verità e della virtù. È quindi sommamente benemerito chi, strappandogli la maschera a tempo, ne mette a nudo la laida figura, prima che la simulazione gli abbia procacciato credito e potenza a danno della religione e della morale, della Chiesa e della società. Ora ciò è avvenuto al modernismo, grazie sopra tutto alla vigorosa enciclica *Pascendi:* esso apparve nella sua vergognosa nudità, non saggio riformatore, quale si vanta, ma distruttore insipiente, ma pervertitore. E tale dobbiamo ora mostrarlo anche noi, brevemente, su le tracce dell'enciclica, per conchiudere, con questa rapida occhiata, la nostra già troppo lunga trattazione del modernismo.

ARTICOLO UNICO.

Pervertimento del modernismo riformista nei suoi principii di riforma.

Sommario. — I. Necessità universale dell'opera riformatrice anche nella Chiesa, per parte dell'elemento umano; confusione ereticale di questo elemento umano con l'elemento divino e immutabile, fatta dai modernisti, e loro calunnie contro il corpo indefettibile della Chiesa per la defettibilità umana de' suoi membri. — II. Modi strani di denunzia: invenzioni, esagerazioni e pubblicazioni di scandali o abusi, contrarie alla giustizia, nonchè alla carità; esempio del romanzo « Il Santo » e del periodico « Cultura Sociale ». — III. Loro proposte di riforma radicale e universale di quanto vi è nel cattolicismo; pretesto che prendono dall'abuso, vero o supposto, per gridare alla distruzione del soggetto, dell'istituzione cioè e dell'autorità stessa. — IV. Sofismi dei modernisti, di *fallacia dell'accidente e falsità di causa;* loro perniciose conseguenze nell'ordine speculativo e nel pratico, frutto di falsi principii. — V. Vecchia tradizione dell'errore e del vizio, continuata dal modernismo riformista sotto il mantello di riformare altrui. — VI. Peggioramenti introdotti dai modernisti in questa vecchia tradizione, secondo i quattro loro capi di proposte riformatrici: insegnamento scientifico e popolare, culto interno ed esterno, costituzione e governo della Chiesa, morale e costumi del clero e del popolo.

I.

E innanzi tutto avvertiamo — per dissipare un equivoco, futile, ma assai comodo ai modernisti e però troppo abusato — avvertiamo che non dicesi il modernismo pervertitore e distruttore per ciò solo che denunzi abusi o dimandi riforme, tutt'altro: sarebbe questo anzi un gran

merito di sincerità e di zelo, ove si facesse debitamente, come fu proprio sempre delle anime nobili, disinteressate e sante. Infatti o per abuso s'intende più propriamente l'uso disordinato di alcun potere o diritto legittimo, ovvero più largamente vi si comprende qualsiasi specie di disordine, di inconveniente, di difetto. Ora nell'un senso e nell'altro è troppo chiaro che l'abuso non può mancare mai, a lungo andare, d'insinuarsi per qualche parte in qualsiasi opera, società o istituzione di creature razionali e libere, ma insieme manchevoli e finite. Il denunziarlo dunque in modo convenevole e più l'adoperarsi a rimuoverlo è opera onesta: spesso è difficile, talvolta delicata, ma sempre necessaria. E questa è l'opera del riformatore.

Nè l'opera, pertanto, di riforma è propria dell'età nostra, nè di questa o quella età: è di tutti i tempi. Nè vale solo per questa o quella condizione di società o di vita, ma è necessità, è legge, è quasi di essenza della vita stessa umana sia individuale o sociale. Più, la riforma è legge e condizione di progresso nelle cose tutte soggette a mutabilità o di scadimento o d'incremento: quindi riforma di studi e di idee nella vita scientifica, riforma di costumi e di leggi nella vita morale dell'individuo e della società, e via dicendo. Più ancora, per salire alla ragione ultima e profonda, questa legge o condizione della vita è ineluttabile e perpetua, siccome conseguenza intrinseca e necessaria della defettibilità per una parte, e per l'altra della perfettibilità dell'uomo e di quanto è soggetto all'uomo quaggiù. Dall'essere, cioè, defettibile viene che la creatura può scadere a mano a mano dalla sua nativa perfezione; dall'essere perfettibile segue che può essere ricondotta alla perfezione antica, che è quanto dire, riformata. La defettibilità fa l'uomo bisognoso, la perfettibilità lo fa capace di progresso, di emendazione o di riforma. Poichè, rispetto a ciò, è assioma ben vecchio nella via dello spirito, che lo stesso *non progredi retrogredi est.*

Nè perchè facciano parte della Chiesa gli uomini, siano semplici fedeli, siano pastori, perdono punto o l'una o l'altra proprietà loro intrinseca, onde vanno soggetti ad abusi o certo a deficienze, e restano quindi bisognosi sempre ed insieme sempre capaci di perfezionamento o di riforme. Ma questo elemento umano, così mutevole ed imperfetto, che va unito all'elemento divino, costante e immutabile nella Chiesa, non va però mai con esso confuso, nè mai lo altera per abusi nè per riforme lo modifica, bensì mantenendolo fra abusi e riforme immutato, ne comprova col fatto stesso della sua storia la natura e l'origine diversa, cioè divina.

Ora nel confondere l'uno e l'altro elemento pecca anzitutto il modernismo riformista: esso chiama *crisi della Chiesa,* abusi e disordini *della* Chiesa quelli che sono *nella* Chiesa; e con ciò perverte il concetto della Chiesa stessa e ne rinnega l'origine e la vitalità divina, attribuendo a lei, alla sua essenza, al suo governo o costituzione essenziale gli abusi che sono proprii dei suoi membri infermi, con la conseguente necessità delle riforme. La Chiesa, in quanto società divina, quale uscì dalle mani di Cristo fondatore, non ha nè può avere macchia nè ruga nè altra imperfezione siffatta. Con lei è Cristo, maestro e autore della santità, fino alla consumazione dei secoli; e Cristo la preserva dalla corruzione della colpa come dal traviamento dell'errore, e così intatta egli la guida, fra la pestilenza del secolo e le torbide vicende della storia, serbandola sempre giovine e fiorente per le sponsalizie eterne.

Quindi pure il corpo intero della Chiesa non è, nè può dirsi mai contaminato da abusi, nè che mai li approvi o li fomenti. Perchè, siccome scriveva al nostro proposito S. Agostino, " la Chiesa di Dio, così posta fra molta paglia e molta zizzania, molte cose tollera; ma quelle che sono

contro la fede o la vita buona non approva, nè tace, nè fa „.[1]

A tale distinzione, elementare ma vitalissima, non ponendo mente il modernista, e talora anzi positivamente irridendola, egli si accosta, o peggio entra innanzi, agli eretici tutti dei secoli andati, nominatamente al protestante della pseudo-riforma del secolo decimosesto, al giansenista del decimosettimo, al filosofo e libertino del decimottavo, al liberale del decimonono. Tutti costoro in fatti sono concordi a gridar tralignata la Chiesa per gli abusi di alcuni suoi figli, bisognosa quindi d'essere svecchiata o riformata a loro capriccio sotto l'uno o l'altro pretesto. Ma per alcuni il pretesto è la necessità di ricondurla indietro alla semplicità dei primi secoli, alla sublime povertà delle catacombe — e il maligno aggiunge con sarcasmo, alla paglia di Betlem. Per altri è il bisogno di sospingerla innanzi, a seconda della corrente impetuosa dei tempi, di ringiovanirla nella freschezza perenne del progresso; perchè, fatta piacente al secolo, stringa con lui il nuovo connubio.

Fra questo doppio intento ondeggiano appunto i seguaci del modernismo riformista; e se discordano tra loro, ciò è solo nell'apparenza o in qualche proposito secondario: il principio onde muovono ad accusare la Chiesa stessa per gli abusi veri o supposti di alcuni suoi figli, è uno in tutti: lo spirito del mondo e il disamore della Chiesa. Quindi uno è pure in tutti l'esito finale: il pervertimento, non la riforma.

[1] « Ecclesia Dei inter multam paleam multaque zizania constituta, multa tolerat; et tamen quae sunt contra fidem vel bonam vitam non approbat, nec tacet, nec facit ». Ep. 55 ad Ianuar. Cf. Migne, *Patrol. lat.*, XXXII, 221 s.

II.

E ciò appare altresì, con troppo trista evidenza, dallo strano contegno e dal modo con cui questi nuovi falsi riformatori, a somiglianza degli antichi, si fanno denunziatori di scandali e di abusi. Qui parliamo di cose a tutti note in Italia e fuori di Italia: e, senza che noi ripetiamo nomi, ne ricorrono alla mente di ognuno gli autori. Come quelli antichi, così questi moderni o inventano o aggravano o propalano ingiustamente: come quelli antichi, appaiono quasi invasati da una smania, da una frenesia morbosa di calunnia, di esagerazioue, di pettegolezzo. E questa frenesia mette lingua in ogni cosa; ogni cosa maledice o deprime, nè ha riguardo a persona, se non sia modernista o in qualche modo anticattolica: e che è peggio, scambia le ombre con la realtà, dà come veri fatti i sogni delle stravolte immaginazioni e i macchinamenti degli animi inveleniti, o infine sopra una tenuissima trama di verità viene ricamando tutta una tela fantastica di accuse, d'insinuazioni, di esagerazioni, insomma d'ingiustissime denunzie; le quali poi, ingrossate sformatamente, va propalando contro ogni ragione di giustizia, nonchè di carità e di convenienza. Tutto ciò a nome della *sincerità* e della *lealtà;* di cui si attribuiscono essi il vanto e per poco il monopolio. Ma noi qui diremo solo con ogni mitezza ciò che si scriveva, già, oltre un secolo fa, dei modernisti d'allora, del pari smaniosi di propalare scandali ed abusi:

" Può darsi che questa specie di manía sia zelo: ma può darsi altresì che sia avversione ed amor proprio. S'ella è zelo, dee trar la sua origine da un cuor retto, deve accompagnarsi con la carità e con la imparzialità. In tal caso non si udranno fremere le nostre labbra, quando ci verrà occasione di parlare dei disordini del clero, non si tingeranno

di sangue i nostri occhi, non cercheremo compagni nelle nostre impetuose declamazioni, e non crederemo troppo volentieri a tutto quello che ci si racconta di tali disordini. Ma s'ella poi è avversione e amor proprio, le invettive si affolleranno con disordine su le nostre labbra, volgeremo le spalle a chiunque osi difendere la fama del clero, e si proverà una segreta compiacenza de' suoi mali e delle sue sventure. Gli Ebrei, i Turchi, gli eretici saranno nostri teneri fratelli, perchè non mettono nessun ostacolo alle nostre passioni, e perchè con noi accoppiano la lingua a maledire i preti e i claustrali „ ecc.

Così scriveva il dotto e pio Alfonso Muzzarelli, [1] all'entrare del secolo passato, e le sue parole sembrano di ieri: tanto bene si applicano ai modernisti; se non che questi ai teneri fratelli, nominati sopra, aggiungono atei, socialisti, massoni ed ogni simile generazione di nemici della Chiesa e con loro accoppiauo la lingua a maledire non solo il clero, ma ciò che vi è di più sacro e reverendo nel magistero, nel culto, nel governo, nella morale, in ogni cosa.

Nè occorre pure che andiamo qui in citazioni: sono bene, per via di esempio, alla memoria di tutti le maldicenze del " Santo „ modernista e dei suoi devoti: " la Chiesa contrasta la ricerca della verità „... la Chiesa " incatena e soffoca tutto che dentro di lei vive giovanilmente „... la Chiesa " è ostile a chi vuole contendere ai nemici di Cristo la direzione del progresso sociale „... Peggio ancora — assai peggio di ciò che bestemmiavano i giansenisti — la Chiesa è inferma, se non moribonda addirittura, come altri la vogliono: quattro spiriti maligni " sono entrati nel suo corpo per farvi guerra allo Spirito Santo „ e sono spirito di menzogna, spirito di dominazione del clero, spirito di avarizia, spirito d'immobilità. E quasi tanto non

[1] *Il buon uso della logica in materia di religione.* 4ª ediz. Roma, 1807. Tomo. I, p. 113 ss.

bastasse, un'altra gran piaga si aggiunge: il " difetto di coraggio morale „; onde " piuttosto di mettersi in conflitto coi superiori, ci si mette in conflitto con Dio „... e con questo un cumulo di altri disordini e abusi.

Ma notisi che qui, come altrove, lo scrittore, degno di miglior soggetto, è un'eco semplice delle declamazioni appassionate di uomini ambiziosi e frivoli, i quali da anni, da oltre un decennio, venivano riempiendo di simili brutture le colonne dei loro giornali e periodici, quale ad es., la *Cultura Sociale,* abusando della longanime tolleranza dei calunniati e dell'autorità stessa della Chiesa. Su quelle colonne, per darne un saggio, si poteva scrivere (agosto 1905) che " dall'epoca della Santa Alleanza... la nostra vita pubblica è stata e continua ad essere una grande menzogna, diretta contro gli interessi degli umili, del popolo, della verità e della giustizia, e contro il contenuto sociale del cristianesimo, soffocato dalle parvenze della reazione „! Così un maestro di vita pubblica modernista, che sogna l'alleanza col socialismo ateo. E altre insolenze non meno belle si avventavano periodicamente contro gli abusi della vita privata dei cattolici, e in genere di tutta la *vita religiosa*, dallo stesso maestro di modernismo riformista, il quale riserbava invece mille carezzevoli blandizie pei " teneri fratelli „ nemici di Dio e di ogni religione.

Del resto, su tali insipienze dei riformisti nuovi non occorre più oltre insistere: essi vi si mostrano da se stessi, nell'abbiettezza del linguaggio, col marchio vecchio degli pseudo-riformatori, cioè dire distruttori insipienti e pervertitori.

III.

Ma più assai ci si mostrano tali, quando per far riparo agli abusi veri o falsi, che essi denunziano così malamente, ci vengono a mettere innanzi le loro grandiose proposte di

riforma. Di esse, come di punto più vitale per la questione di principio, parla energicamente l'enciclica, e ne descrive bene al vivo, ciò che andiamo dicendo, come le rovine si moltiplicano sotto i colpi del modernismo riformatore.

Questo infatti, più che il liberalismo, mira al cuore: vuole riformata anzi tutto la dottrina; quindi riformata la formazione filosofica e teologica delle giovani speranze della Chiesa, con la soppressione della filosofia scolastica e della teologia razionale; indi riformata l'istruzione dei fedeli, con la soppressione o mutazione radicale del catechismo, divenuto secondo alcuni, " un trattatello sibillino di scolastica „. Appresso, e logicamente, vuole riformato il culto, segnatamente con la diminuzione arbitraria o la soppressione delle divozioni esterne. Quindi pure riformato il governo e la costituzione ecclesiastica, massimamente per la parte disciplinare e dogmatica, introducendovi più largamente il clero inferiore ed il laicato, e diminuendo l'eccessivo accentramento dell'autorità; riformati gli organi dell'autorità che sono le congregazioni romane, particolarmente quelle più incomode del S. Officio e dell'Indice; riformato l'atteggiamento dell'autorità stessa nelle questioni politiche e sociali. Infine vuole riformata la morale, e quindi la vita tutta del popolo cristiano, singolarmente con dare prevalenza alle virtù attive su le così dette passive; e con ciò altresì riformato il clero, riconducendolo all'antica povertà, ma insieme alla nuova libertà del modernismo, la quale, secondo certuni, vorrebbe anche soppresso il celibato; riformata insomma ogni cosa, salvo la vita degli stessi nuovi riformatori. Così la loro smania d'innovazione, come parla l'enciclica, " ha per oggetto quanto vi è nel cattolicismo „.

E in tutte le proposte siffatte e in altre poco meno esiziali, i riformisti nuovi procedono rapidi, risoluti. Scoperto, o così creduto, l'abuso, hanno in pronto il rimedio: mettere mano alla radice e di un colpo reciderla. Nè la radice, secondo essi, è tanto la defettibilità o la colpa dell'in-

dividuo, quanto l'autorità stessa, il potere o il diritto, del quale si fa o si può fare abuso; è il soggetto, è l'istituzione in cui l'abuso stesso appare. Quindi attenuano d'ordinario o rigettano al tutto la legittimità dell'esistenza di quella istituzione, autorità o potere, del quale vedono, o credono di vedere, l'abuso; e procedendo conseguenti ai principii, vogliono reciso di un tratto e distrutto, ovunque si trovi, il soggetto degli abusi, degli inconvenienti e, generalmente, dei difetti che loro appariscono a ragione o a torto.

Così è soggetto di abuso o d'inconvenienti l'istituzione rigidamente scolastica; è troppa austera, è ostica all'anemia intellettuale moderna: dunque si sopprima. È soggetto di abuso o d'inconveniente l'istruzione popolare, strettamente catechistica; è troppo arida, è dura per la frivolezza delle menti contemporanee: dunque si abolisca. E dopo ciò, alla scolastica gretta si sostituisca la positiva " evoluzionistica „ ; alla catechetica pedestre la conferenza " alata „ — Similmente è, o pare, soggetto di abuso il culto esterno; molte sue manifestazioni contrastano alla delicatezza dei tempi nostri: dunque si deprima, si sminuisca fino a ridurlo ai minimi termini; e alla " religione esteriore „ sottentri la " religione interiore „ la religione dello spirito, senza troppo impaccio di dogmi, di formule, di riti.

Lo stesso dicasi per quanto riguarda l'amministrazione e il governo, i decreti dell'autorità e dei suoi organi autentici, le congregazioni romane e i loro ordinamenti, le istituzioni religiose e i loro indirizzi, gli uffizi del popolo e quelli del clero: si corre alla negazione, si grida all'abolizione o alla trasformazione di quanto mostri qualche lato manchevole, qualche abuso.

IV.

Ora questo procedere così spedito dei modernisti, a recidere ed abolire il soggetto per riformarvi l'abuso, vero o sup-

posto che sia, muove da un principio assurdo, da un sofisma. Per quel sofisma, cioè, che i logici chiamano *fallacia dell'accidente,* attribuiscono essi alla natura della cosa quello che le conviene solo in modo contingente e variabile, come sarebbe a dire, per caso o per abuso, per insipienza o per malizia dell'uomo. Ovvero per un altro sofisma simile al precedente — il sofisma della *falsità di causa* (*non causa pro causa*) — imputano, quasi a cagione propria, al soggetto o alla cosa in sè, come all'autorità, alla legge, al metodo, l'effetto dell'abuso, per una semplice ragione di concomitanza, di successione o simile, che vi appaia; come sarebbe perchè l'effetto dell'abuso l'accompagna o lo segue in qualche caso particolare, e, poniamo anche, in molti. Sofisma frequente l'uno e l'altro per certa facile appariscenza; ma tanto più odioso in ogni parte della scienza e della vita, tanto più ripugnante a ragione, come sa ogni novizio di logica, anzi ogni semplice seguace del senso comune.

Che se il modernismo riformista muove da un principio così assurdo, non fa meraviglia che si metta per una via falsa e riesca ad assurde conseguenze: ad errori o eresie nell'ordine speculativo, a rimedi peggiori del male e a rovine nell'ordine pratico.

Sono errori, e spesso eresie, le negazioni a cui esso trascorre della legittimità, della ragionevolezza o del debito di ciò che si trovi per sorte soggetto ad abusi. Sono rimedi peggiori del male, cioè rovine nell'ordine pratico, quei rimedii pratici e radicali che esso propone di menomazione, di abolizione o trasformazione, in cambio di riforma. Tanto più che, ammesso il suddetto principio o norma pratica di riforma — quella cioè di correre tosto a rinnegare la legittimità speculativamente, e praticamente a distruggere l'esistenza di ciò che va incontro ad abusi — nulla più sussiste, in qualsiasi ordine, d'intatto e di sicuro.

Non nell'ordine pratico; perchè non ci vuole alfine grande esperienza, nè grande acume di raziocinio a per-

suadersi che non si dà cosa al mondo, nella quale o per insipienza o per malizia dell'uomo non possa e a lungo andare non riesca ad insinuarsi qualche abuso. E i modernisti stessi, per quanto si suppongano *ottimisti,* ossia ingenui oltre ogni credere, nelle proposte di riforme senza fine, e tutte rapide e radicali, che ci fanno, non oseranno forse sperar tanto.

Non nell'ordine speculativo; perchè come l'errore dal giro delle idee passa, per naturale estensione, all'ordine dei fatti, alla pratica; così, per un facile ricambio, dal giro dei fatti risale a quello delle idee, senza dire che già la colpa trae seco o presuppone un'ignoranza o un errore. Conforme a ciò, ogni disordine o abuso è facile occasione di errare; mentre chi lo sostiene cerca in un falso principio la propria giustificazione, e chi lo condanna trova nel fatto stesso dell'abuso un pretesto di trarne qualche falsa conclusione.

Ma nell'uno e nell'altro caso, come si è notato più volte nella storia dell'errore, si muove da uno stesso presupposto falso e da esso logicamente si tirano conclusioni contraddittorie.

Il presupposto falso è di confondere il diritto con l'uso, il dovere o il potere con l'attuazione o l'esercizio. Quindi la conclusione degli uni, che la legittimità di quello scusi o legittimi il disordine di questo, cioè l'abuso. E quindi pure la conclusione degli altri che la illegittimità di questo mostri evidente la illegittimità di quello, cioè del diritto, e perciò la necessità di abolire il diritto stesso o il soggetto dell'abuso, perchè sia efficace la riforma. Sono conclusioni opposte fra di loro e in sè assurde, come ognun vede, ma dedotte logicamente da uno stesso principio. E però, se vale ancora qualche cosa la logica, esse basterebbero da sè, quando altro non vi fosse, a dimostrare la falsità del principio stesso. Dalla falsità e dalla contraddizione del conseguente non si può che risalire alla falsità dell'antecedente; come solo da un'assurdità di principio si può scendere logicamente

ad assurdità di conclusioni per una parte così opposte e per altra così concordi nell'errare.

Chi dunque, secondo il dettato dell'antica sapienza, vuol evitare le conseguenze, bisogna che muti i principii, donde queste scaturiscono: *Muta antecedentia, si vis vitare sequentia.*

V.

Da tutte le cose dette si conferma novamente, che neppure in quest'ultimo estremo del loro sistema i modernisti sono moderni: essi continuano anche qui la vecchia tradizione del vizio e dell'errore.

E il simile notava già, fino dalla prima metà del secolo XV, il gran cancelliere parigino Gersone, a proposito di molti eretici, anche de'suoi tempi; i quali avevano preso le mosse a traviare dal falso zelo o dal pretesto " di togliere gli scandali dalla casa di Dio per questa o quella via di predicazione „. " Di qui — scriveva egli — le eresie contro il primato della Chiesa romana, che senza di essa vi abbia salute; contro le dotazioni della Chiesa universale, che siano quasi veleno sparso sopra di lei e officina di ogni specie di simonia; contro la condizione splendida e l'ampia famiglia dei prelati, e quindi si possa dai secolari prendere loro ogni cosa; contro l'osservanza dei religiosi, quasi che contrastino alla libertà della legge di Cristo... e così di altre cose molte. Mentre spiacevano i costumi, nacquero gli errori: fu condannato per giunta lo stato, mentre vi si scorgeva spiacevole abuso, a esempio del medico stolto che distrugge il soggetto, mentre si sforza di cacciarne la malattia „. [1]

[1] Gerson., *De consol. theol.*, lib. III, 2. Una simile osservazione faceva altresì, con molta vivezza, a proposito di Arnaldo da Brescia. un suo contemporaneo, Guntero cistercense, nel poema *Ligurinus*,

E non meno fiero di Gersone insorgeva contro l'ipocrisia e la sofistica dei falsi riformatori Pietro d'Ailly, al Concilio di Costanza, con parole scultorie in cui vibra davvero il *palpito dell'attualità* e che noi altrove abbiamo ripetuto ai modernisti. [1]

Scendendo poi all'età della pseudo-riforma e giù giù fino a quella del giansenismo, del gallicanesimo, del liberalismo dei tempi nostri, le testimonianze di questa sofistica nei pretesi riformatori divengono tante e così palpabili che si rende inutile il farvi insistenza.

VI.

Piuttosto è a deplorare da capo, che il modernismo riformista peggiori di molto anche questa vecchia sofistica; e, che è peggio ancora, la indirizzi a sommovere di soppiatto gli stessi fondamenti della Chiesa sotto colore di riforma. Chi ci ha tenuto dietro fin qui, non avrà più dubbio: chi ne ritenesse ancora qualche ombra, esamini posatamente i quattro capi di riforme, a che si possono ridurre le proposte ardimentose mentovate nell'enciclica e da noi sopra ricordate in compendio: insegnamento, culto, costituzione o governo e costumi.

scritto in lode del Barbarossa (lib. III, v. 288; cf. MIGNE *Patrol. lat.*, CCXII, 370); ove si duole che l'eresiarca dai veri abusi dei chierici deducesse false conseguenze, e che dalle sue false conseguenze i chierici togliessero pretesto a non correggersi degli abusi: ond'egli esclama dell'eresiarca, in quei suoi esametri bonarii ma efficaci:

> « *Et fateor, pulchram fallendi noverat artem,*
> *Veris falsa probans; quia tantum falsa loquendo*
> *Fallere nemo potest: veri sub imagine falsum*
> *Influit, et furtim deceptas occupat aures.* »

[1] Cf. *Civ. Catt.*, 1906 (3 febb.), p. 257.

Anche senza un lungo trattato — quale potrebbe pur farsi per ognuna di tali proposte in particolare — apparirà di primo tratto manifesto, com' esse portino seco una infinità d' innovazioni, speculative e pratiche, le più radicali; onde infine il pervertimento e la distruzione di ciò che è la essenza stessa della Chiesa. Così l' insegnamento, riformato sopra le rovine della scolastica e del catechismo, nell' istituzione scientifica e nella istruzione popolare, vuole finire con la distruzione di tutto l' edifizio dottrinale del cattolicismo, anzi di ogni cristianesimo dommatico, per introdurvi in quel cambio un " cristianesimo etico „ in perpetua evoluzione, con una forma nuova di religione o religiosità dell' avvenire.

Similmente il culto, riformato dal modernista o piuttosto menomato, se non affatto abolito, in tutte o quasi le manifestazioni esteriori, riesce a rompere o a rilassare il vincolo sociale della religione, a soffocare o a rattiepidire il fervore della stessa religione interna, che stante la natura dell' uomo, composta di anima e di corpo, deve espandersi di necessità in atti anche esteriori; infine riesce a stravolgere il concetto stesso del culto debito a Dio, il quale culto non è ristretto al solo spirito dell' uomo, ma a tutto l' uomo, di cui Dio è l'autore. Che se pure si vuole conservato il culto esterno secondo i placiti del simbolismo modernista, esso è ridotto a un' ombra, a un cadavere di culto, senza spirito nè vita, o più veramente a una forma d' impostura.

Nè meno grave è la innovazione che vagheggiano della costituzione e del governo della Chiesa: essa importa la negazione di non pochi dogmi, come della fondazione divina della Chiesa stessa, della sua unità monarchica, del primato di Pietro e dei suoi successori, con tutte le loro doti e prerogative: di più, una introduzione esplicita della prevalenza democratica, che finirebbe in un' anarchia, nella costituzione e nel governo ecclesiastico: questo verrebbe

insomma stravolto nella sua triplice funzione, legislativa, giudiziaria ed esecutiva, secondo le teorie politiche del Rousseau, non senza molti riscontri con gli antichi vaneggiamenti dei legulei e degli imperialisti medievali, dei giansenisti e dei gallicani — di cui la storia ricorda i pestiferi effetti nei più gravi disordini — traendo seco un intero rivolgimento della disciplina e del dogma.

Non parliamo poi delle riforme di costumi o di morale; chè qui le proposte si moltiplicano tanto più facilmente, in quanto i modernisti parlano sempre di riformare altrui e non mai se medesimi, al contrario dei santi. Essi anzi s' indegnano, come per insulto, contro chiunque parli loro di pensare qualche poco a se stessi, di riformare le loro idee, i loro modi o costumi. Infatti l' esaminarsi, il pentirsi, l' umiliarsi, l' ubbidire, il mortificarsi e tutte le virtù insomma che sono ordinate all' *atto,* primo e più necessario all' individuo, di perfezionare se stesso, vengono da essi disprezzate col nomignolo di " passive „; esaltate in loro vece, ed esse sole onorate del titolo pleonastico di " attive „ le virtù ordinate all'*azione esteriore,* in cui l' uomo si effonde, si agita e si riversa tutto nel turbine della vita moderna, cercando i suoi modelli, non sul Calvario o a Betlem, ma là, oltre i mari, " nel paese della vita intensa „.

Molto meno toccheremo ora delle proposte troppo dubbiamente sincere, di ritornar il clero all' antica povertà, e meno ancora di altre più delicate, quali, ad esempio, l' abolizione del celibato e la coeducazione dei due sessi, difesa quella da don Domenico Battaini, e questa da don Romolo Murri, i quali si guarderanno bene dallo smentirci.

Ora noi vogliamo finire qui, sopprimendo per il meglio un secondo articolo contro *il pervertimento del modernismo riformista nelle sue applicazioni* particolari di pretese ri-

forme. I nostri lettori già lo possono prevedere dai principii; e noi con essi possiamo ripetere, conchiudendo, l'esclamazione dolorosa del nostro Santo Padre Pio X: — " Che si lascia dunque di intatto nella Chiesa che non si debba, da costoro e secondo i loro principii, riformare „? — E se così è, non sono essi riformatori saggi, ma distruttori insipienti, ma pervertitori, come si doveva dimostrare. E tanto basti.

CONCLUSIONE.

E basterà bene ciò che si è detto, ancorchè sommariamente, non solo a chiarire e a confermare l'opportunità e l'esattezza dell' enciclica nella prima sua parte, che è l'esposizione e la condanna di tutto il sistema modernistico, ma altresì a spiegare e a legittimare la giusta severità della seconda e della terza, che sta tutta nella spiegazione delle cause e nella prescrizione dei rimedii. L'una e l'altra è non meno importante della prima, nè bisognosa meno di esame e di attenta meditazione; perchè quanto è di più facile intelligenza, altrettanto è di più ardua applicazione e attuazione.

Del resto, in tutto questo doloroso argomento, noi dobbiamo ricordare sempre le parole di S. Agostino, in quel suo stupendo trattato *De vera religione,* citato dai modernisti con una inesplicabile insipienza; parole che possono compendiare in sè tutto l'epilogo e il frutto del nostro studio su l'enciclica *Pascendi* e il modernismo:

" Poichè con ogni verità fu detto: *Bisogna che vi siano eresie...* (I. Cor. XI, 19), gioviamoci noi anche di questo come di un beneficio della provvidenza divina. Eretici infatti escono quelle persone che se anche fossero rimaste nella Chiesa, tuttavia avrebbero traviato ad ogni modo. Quando invece sono fuori, giovano in gran maniera, non

già insegnando la verità che non sanno, ma eccitando a cercare la verità i cattolici carnali e gli spirituali a manifestarla... Molti quindi, per via degli eretici, sono svegliati dal sonno a vedere il giorno di Dio e a goderne. Gioviamoci pertanto degli eretici, non per approvare i loro errori, ma perchè, nel farci assertori della dottrina cattolica contro le loro insidie, siamo più vigilanti e più cauti, ancorchè non possiamo ricondurre essi alla salute. „ [1]

[1] S. Augustin., *De vera Relig.*, cap. VIII, 15: « Sed quoniam verissime dictum est, *Oportet multas haereses esse ut probati manifesti fiant inter vos* (I, Cor. XI, 19); utamur etiam isto divinae providentiae beneficio. Ex his enim hominibus haeretici fiunt, qui etiamsi essent in Ecclesia, nihilominus errarent. Cum autem foris sunt, plurimum prosunt, non verum docendo quod nesciunt, sed ad verum quaerendum carnales, et ad verum aperiendum spirituales catholicos excitando. Sunt enim innumerabiles in Ecclesia sancta Deo probati viri, sed manifesti non fiunt inter nos, quamdiu imperitiae nostrae tenebris delectati dormire malumus quam lucem veritatis intueri. Quapropter multi ut diem Dei videant et gaudeant, per haereticos de somno excitantur. Utamur ergo etiam haereticis non ut eorum approbemus errores, sed ut catholicam disciplinam adversus eorum insidias asserentes, vigilantiores et cautiores simus, etiamsi eos ad salutem revocare non possumus ». — Cf. Migne, *Patr. lat.* xxxiv, 129.

APPENDICI

ENCICLICA " PASCENDI „ E DECRETO " LAMENTABILI „

ANALISI E TESTO.

L'ENCICLICA " PASCENDI DOMINICI GREGIS „

Analisi e sommario.

L'enciclica *De modernistarum doctrinis* — che dalla prima parola onde incomincia suole denominarsi enciclica *Pascendi* — è certo fra i più distesi documenti che siano mai usciti dalla Cancelleria Vaticana. Oltre all'esordio, essa va ripartita in tre parti, e ognuna di esse parti in altre suddivisioni minori.

Eccone in succinto il sommario analitico.

L'esordio è tutto in esporre l'ufficio del Sommo Pastore e Maestro di venire al riparo dei tanti errori che si diffondono contro la fede (1-2), per il numero sempre crescente e le arti nuove dei nemici (3-4), i quali, mirano alle radici stesse della Chiesa, e si occultano nel suo seno stesso, tra il laicato ed il clero, nè si arrendono alle soavità loro usate (5-15). All'esordio succede la divisione dell'enciclica nelle sue tre parti: esposizione sintetica delle dottrine; indicazione delle cause degli errori; prescrizione dei rimedi (16).

La prima parte, più lunga e più difficile, intorno al sistema, viene ridotta a sei capi, secondo i sei principali personaggi del modernista: filosofo, credente, teologo, storico e critico, apologista, riformatore (17).

Il primo capo del *filosofo modernista* si può suddividere in nove punti: *agnosticismo*, dottrina negativa, che nega la cognizione delle cause e la restringe ai fenomeni (18-23);

immanentismo, dottrina positiva, che spiega la cognizione e ogni fenomeno vitale, per una ragione determinante intrinseca (*immanente*) all' uomo, come il « bisogno » (24-26); applicazione di essa alla fede e all' inizio della religione in genere, derivandola dal bisogno (27-29); concetto nuovo della rivelazione, riponendola nel sentimento del bisogno (30-33); preteso lavorio della fede sul fenomeno, indi origine e svolgimento delle religioni in ispecie (38-41); azione dell' intelletto nel tradurre il sentimento in idee primarie e poi in secondarie (42-44); onde l'origine del dogma dalle idee e formule primarie, il suo compimento nelle formole secondarie, la natura sua di simbolo e di strumento, d' immagine e di veicolo (45-50); infine, la conseguente evoluzione o mutazione del dogma conforme al sentimento (51-53). E in tutti questi punti — dallo scetticismo kantiano e agnostico, onde muove, al soggettivismo immanentista e al simbolo-fideismo evoluzionista in cui riposa — il filosofo modernista si oppone per diametro alla ragione e alla fede.

Il secondo capo, del *modernista credente,* si può ridurre a quattro paragrafi: divario del credente dal filosofo per la sola esperienza individuale, da cui l' indifferentismo dogmatico e l'autonomia della coscienza o individualismo (54-62); la continuazione dell'esperienza nella tradizione (63-65); le relazioni fra scienza e fede, ridotte ad una pretesa separazione e ad una reale soggezione della fede alla scienza (66-74); la condotta incostante dei modernisti, consona alle dottrine (75-76). Queste riescono, in sostanza, a confondere la fede con un sentimento *sui generis* che pullula dal bisogno, latente prima nelle tenebre della *subcoscienza,* indi erompente nella coscienza, la quale è insieme rivelazione ed esperienza del divino, perciò affatto autonoma o indipendente, come dall'elemento intellettuale, così da ogni autorità dottrinale ed estrinseca.

Il terzo capo, del *modernista teologo,* espone anzitutto i tre punti, a cui si riduce tutto il succo della nuova teologia,

applicazione della falsa filosofia modernistica (77-78): *simbolismo* (79) *immanenza* (80) e *permanenza* del divino (81-83). Quindi, ricongiungendosi alle teorie del modernista filosofo, ne dichiara le applicazioni all'origine e all'evoluzione dei primi e principali germogli della fede, derivati come essa da qualche bisogno. E prima viene l'origine del *dogma* (84-86): indi del *culto* e con esso dei sacramenti ridotti a meri simboli (87-89); poscia quella delle Scritture, supposte una raccolta di esperienze, per la confusione dell'ispirazione con un « bisogno » (90-95); indi della Chiesa e della sua triplice autorità, derivata da « due bisogni » della coscienza individuale e della collettiva (96-101); delle relazioni tra Chiesa e Stato con la separazione (102-105), o piuttosto con la sottomissione della Chiesa e della sua triplice autorità, segnatamente del suo magistero, allo Stato ed alle coscienze individuali (106-112). All'origine segue lo svolgimento o evoluzione della fede stessa (113-115) e dei germi o rampolli di essa fede, dogma, culto, chiesa; e l'evoluzione è spiegata sempre, come l'origine, mediante il « bisogno » (116-119); facendovi concorrere una forza progressiva, quella del laicato « fattore di progresso » e una conservatrice, quella della tradizione (120-123). Di che s'intendono le conseguenze pratiche nella condotta ribelle dei modernisti (124-125), non meno che le antecedenti condanne della Chiesa (126-128).

Il quarto capo, che è del *modernista storico e critico,* ne mostra parimenti la dipendenza dal filosofo, e prima nell'applicazione dell'*agnosticismo* e dei teoremi di trasfigurazione e di sfiguramento indotto nei fatti per opera della fede, con la sequela necessaria di un pretto soggettivismo (129-137); indi nell'applicazione dell'*immanentismo* (138-140), e dell'*evoluzionismo* (141), onde l'apriorismo storico (142) e le peggiori conseguenze rispetto ai libri sacri, alla loro supposta evoluzione vitale (143-144), alla loro critica testuale (145-146): onde si palesa la opposizione di siffatta critica con la dottrina cattolica (147-149). Essa infatti con l'*agnosticismo* ban-

disce Dio e ogni fatto divino della storia, contentandosi ai fenomeni, attribuisce alla fede la trasformazione e deformazione dei fatti, opponendone la storia interna alla storia reale; con l'*immanentismo* vuole spiegare le origini e dividere i documenti, secondo i « bisogni » che egli suppone immanenti nella Chiesa; con l'*evoluzionismo* presume chiarirne i rivolgimenti e le vicende. Critica e storia contraria ad ogni vero progresso, perchè al tutto soggettiva e *aprioristica*.

Il quinto capo, del *modernista apologeta*, ne deplora la doppia dipendenza dal filosofo e dallo storico (150-151); indi il fine che è la pretensione d'ingenerare nell'incredulo la esperienza del cattolicismo, e la doppia via apologetica che segue, del pari insufficiente: oggettiva l'una con l'applicazione dell'agnosticismo (152-154), onde sotto i fenomeni di vitalità della Chiesa si vuol provare l'esistenza di alcunchè d'incognito, d'*inconoscibile* o divino: argomentazione unita a molte e indegne concessioni fatte ai nemici della Chiesa, massime per la veracità dei libri sacri (155-156), e in aperta opposizione alla veracità divina e ai dogmi della Chiesa (157-159); l'altra soggettiva, nell'applicazione dell'immanentismo onde si pretende mostrare intrinseca (immanente) in noi l'esigenza del soprannaturale, del cattolicismo stesso; e questa è seguita anche da qualche cattolico in parte, se non nella forma integrale cioè panteistica (160-163). Ma l'una e l'altra via dell'apologetica modernista presuppone ciò che deve provare o ad ogni modo non prova la divinità del cristianesimo storico e positivo, anzi la rinnega implicitamente.

Il sesto capo descrive in compendio la smania del *modernista riformatore* nei suoi principii d'innovazione rispetto all'insegnamento o alla dottrina, al culto, al governo o alla costituzione, ai costumi od alla morale, non lasciando nulla d'intatto nella Chiesa (164-169).

A questi sei capi, che ci dànno la sintesi del sistema modernistico nei suoi molteplici rispetti, l'enciclica ne fa seguire una critica complessiva, definendolo universalmente una sin-

tesi di tutte le eresie (170-171); indi più particolarmente mettendo a nudo le assurdità ed empietà dell'agnosticismo (173-174), aggravate, non attenuate, dalla pretesa esperienza del divino (175-177), dal simbolismo (178), dall'immanentismo (179), dalla separazione nuova fra scienza e fede (180-181), che sottrae a questa ogni fondo intellettuale.

La *seconda parte* dell'enciclica ne assegna, con forte linguaggio, le cause del modernismo; cause morali: curiosità e superbia (182-185); cause intellettuali: ignoranza e nominatamente difetto di formazione filosofica, di filosofia scolastica (186-187); quindi ingegno e varietà di arti nuove nella propaganda della nuova eresia, mezzi negativi contro i loro ostacoli, contro scolastica, tradizione, SS. Padri, magistero ecclesiastico, cattolici difensori della Chiesa (188-195); mezzi positivi svariati e molteplici (196); infine rapidità della propagazione contagiosa (197-198).

La *terza parte*, conseguentemente, prescrive vigorosi provvedimenti: anzitutto, formazione filosofica e teologica secondo il metodo scolastico, preposta a fondamento delle scienze sacre, congiunta in saggia misura alla teologia positiva ed agli studii profani (197-205): esclusione degli erranti dall'insegnamento, dalla direzione di seminarii e università cattoliche, da simile cariche di governo; anzi pure dagli ordini sacri (206-211); interdizione di pubblicare o di leggere scritti avvelenati o tinti di modernismo e prescrizioni fatte ai vescovi di severità e di vigilanza (212-220); istituzione di censori deputati per officio alla revisione dei libri (221-227); divieto al clero di scrivere nei giornali senza facoltà, restrizione dei congressi di sacerdoti e delle trattazioni di questioni pertinenti alla Sede Apostolica (228-232); istituzione di un consiglio di vigilanza in ogni diocesi (233-239); imposizione ai vescovi di un resoconto, prima annuo e poi triennale, alla Santa Sede, concernente la esecuzione di questa enciclica (240)

La conclusione infine dell'enciclica assicura che tutti questi provvedimenti non saranno contro la vera scienza, e

che di questa, come del progresso vero, la Chiesa non è nemica, anzi fervida propagatrice (241-242). E con una calda esortazione ai vescovi finisce questo solenne documento, invocando su di essi e sul popolo fedele la virtù di Gesù Cristo autore e consumatore della nostra fede e l'aiuto della Vergine Immacolata profligatrice di tutte le eresie.

Ma questo documento dottrinale non ha bisogno solo di esser letto: vuole essere studiato, meditato. E però lo diamo qui, per maggiore comodità dei lettori, nella sua autorevole traduzione italiana, rimettendoci per il testo autentico latino alla pubblicazione, fattane al suo primo apparire nella *Civiltà cattolica*. [1]

[1] Cf. 1907, vol. III (quad. 1374 del 21 sett.), p. 708 ss.

LETTERA ENCICLICA
DI S. S. PAPA PIO X

AI VENERABILI FRATELLI

PATRIARCHI PRIMATI ARCIVESCOVI VESCOVI ED ALTRI ORDINARI

AVENTI PACE E COMUNIONE CON LA SEDE APOSTOLICA

CIRCA LE DOTTRINE MODERNISTE

PIO PAPA X

VENERABILI FRATELLI

SALUTE ED APOSTOLICA BENEDIZIONE.

Esordio: **Gravezza del male e necessità del rimedio.**

Officio e provvidenza del Pastore supremo.

[1] L'officio divinamente commessoci di pascere il gregge del Signore fra i primi doveri, imposti da Cristo, ha quello di custodire con ogni vigilanza il deposito della fede trasmessa ai santi, ripudiando le profane novità di parole e le opposizioni di una scienza di falso nome. [2] La quale provvidenza del supremo pastore non vi fu tempo che non fosse necessaria alla Chiesa cattolica: stantechè, per opera del nemico dell'uman genere, mai non mancarono *uomini di perverso parlare,* [1] *cianciatori di vanità e seduttori,* [2] *erranti e consiglieri agli altri di errori.*[3] [3] Pur nondimeno egli è da confessare che, in questi ultimi tempi, è cresciuto oltremisura il numero dei nemici della croce di Cristo; che, con arti affatto nuove e pieni di astuzia, si affaticano a render vana la virtù avvivatrice della Chiesa e scrollare dai fondamenti, se venga lor fatto, lo stesso regno di Gesù Cristo. [4] Per la qual cosa non Ci è oggimai più lecito di tacere, se pur non vogliamo aver

Numero crescente e arti nuove dei nemici.

[1] Act. XX, 30.
[2] Tit. I, 10.
[3] II. Tim. III, 13.

vista di mancare al dovere Nostro gravissimo, e che Ci sia apposta a trascuratezza di esso la benignità finora usata nella speranza di più sani consigli.

[5] Ed a rompere senza più gl'indugi Ci spinge anzitutto il fatto, che i fautori dell'errore già non sono omai da ricercarsi fra i nemici dichiarati: ma, ciò che dà somma pena e timore, si celano nel seno stesso della Chiesa, tanto più perniciosi quanto meno sono in vista. Alludiamo, o Venerabili Fratelli, a molti del laicato cattolico, e, ciò ch'è più deplorevole, a non pochi dello stesso ceto sacerdotale, i quali, sotto finta di amore per la Chiesa, scevri d'ogni solido presidio di filosofico e teologico sapere, tutti anzi penetrati delle velenose dottrine dei nemici della Chiesa, si dànno, senza ritegno di sorta, per riformatori della Chiesa medesima; e, fatta audacemente schiera, si gettano su quanto ha di più santo nell'opera di Cristo, non risparmiando la persona stessa del Redentore divino, che, con ardimento sacrilego, rimpiccioliscono fino alla condizione di un puro e semplice uomo.

Nemici domestici nel laicato e nel clero.

[6] Fanno meraviglie costoro perchè Noi li annoveriamo fra i nemici della Chiesa; ma non potrà stupirsene chiunque, poste da banda le intenzioni di cui Dio solo è giudice, si faccia ad esaminare le loro dottrine e la lor maniera di parlare e di operare. Per verità non si allontana dal vero chi li ritenga nemici della Chiesa i più dannosi. [7] Imperocchè, come già abbiam detto, i lor consigli di distruzione non li agitano costoro al di fuor della Chiesa, ma dentro di essa; ond'è che il pericolo si appiatta quasi nelle vene stesse e nelle viscere di lei, con rovina tanto più certa, quanto essi la conoscono più addentro. [8] Di più, non pongono già la scure ai rami od ai germogli; ma alla radice medesima, cioè alla fede ed alle fibre di lei più profonde. [9] Intaccata poi questa radice della immortalità, continuano a far correre il veleno per tutto l'albero in guisa, che niuna parte risparmiano della cattolica verità, niuna che non cerchino di contaminare.

I modernisti, nemici della Chiesa i più dannosi.

Loro consigli di distruzione.

[10] Inoltre, nell'adoperare le loro mille arti per nuocere, niuno li supera di accortezza e di astuzia: giacchè la fanno promiscuamente da razionalisti e da cattolici e ciò con sì fina simulazione da trarre agevolmente in inganno ogni incauto: e poichè son temerarî quanto altri mai, non vi è conseguenza da cui rifuggano e che non ispaccino con animo franco ed imperterrito. [11] Si aggiunga di più, e ciò è acconcissimo a confondere le menti, il menar che essi fanno una vita operosissima, un'assidua e forte applieazione ad ogni fatta di studi, e, il più sovente, la fama di una condotta austera. [12] Finalmente, e questo spegne quasi ogni speranza di guarigione, dalle stesse loro dottrine sono formati al disprezzo di ogni autorità e di ogni freno; e, adagiatisi in una falsa coscienza, si persuadono che sia amore di verità ciò che è infatti superbia ed ostinazione. [13] Sì, sperammo a dir vero di riuscire quando che fosse a richiamar costoro a più savi divisamenti; al qual fine li trattammo dapprima come figli con soavità, passammo poi ad un far severo, e finalmente, benchè a male in cuore, usammo pure i pubblici castighi. [14] Ma voi sapete, o Venerabili Fratelli, come tutto riuscì indarno: sembrarono abbassar la fronte per un istante, ma la rialzarono subito con maggiore alterigia. [15] E potremmo forse tuttora dissimulare se non si trattasse che sol di loro: ma trattasi invece della sicurezza del nome cattolico. Fa dunque mestieri di uscir da un silenzio, che omai sarebbe colpa, per far conoscere alla Chiesa tutta chi sieno infatti costoro, che così mal si camuffano.

Loro arti nell'attuarli.

Apparenze di austerità, miste a orgoglio e disprezzo dell'autorità.

Soavità usate loro inutilmente

Necessità di repressione.

[16] E poichè è artificio astutissimo dei modernisti (chè con siffatto nome son chiamati costoro a ragione comunemente) presentare le lor dottrine non già coordinate e raccolte quasi in un tutto, ma sparse invece e disgiunte l'una dall'altra, allo scopo di passare essi per dubbiosi e come incerti, mentre di fatto sono fermi e determinati; gioverà innanzi tutto raccogliere qui le dottrine stesse in un sol quadro, per passar poi

Partizione di tutta l'enciclica.

a ricercar le fonti di tanto traviamento ed a prescrivere le misure per impedirne i danni.

PARTE I.

Esposizione del sistema e sua divisione.

[17] E affin di procedere con ordine in una materia di troppo astrusa, è da notare anzi tratto che ogni modernista sostiene e quasi compendia in sè molteplici personaggi; quelli cioè di filosofo, di credente, di teologo, di storico, di critico, di apologista, di riformatore; e queste parti sono tutte ben da distinguersi una ad una, chi voglia conoscere a dovere il lor sistema e penetrare i principî e le conseguenze delle loro dottrine.

I. Il modernista filosofo.

§ 1. *L'agnosticismo, dottrina negativa.*

[18] Prendendo adunque le mosse dal filosofo, tutto il fondamento della filosofia religiosa è riposto dai modernisti nella dottrina, che chiamano dell'*agnosticismo*. Secondo questa, la ragione umana è ristretta interamente entro il campo dei fenomeni, che è quanto dire di quel che apparisce e nel modo in che apparisce: non diritto, non facoltà naturale le concedono di passare più oltre. Per lo che non è dato a lei di inalzarsi a Dio, nè di conoscerne l'esistenza sia pure per intromessa delle cose visibili. E da ciò si deduce che Dio, riguardo alla scienza, non può affatto esserne oggetto diretto; riguardo alla storia, non dee mai riputarsi come oggetto istorico.

Sue conseguenze.

[19] Poste cotali premesse, ognuno scorge di leggieri quali sieno le sorti della *teologia naturale*, dei *motivi di credibilità*, dell'*esterna rivelazione*. Tutto questo i modernisti tolgono via di mezzo, e ne fanno assegno all'*intellettualismo*, ridicolo sistema, come essi affermano, e tramontato già da gran tempo.

Condanne della Chiesa pronunciate dal Concilio Vaticano.

[20] Nè in ciò ispira loro alcun ritegno il sapere che sì enormi errori furono già formalmente condannati dalla Chiesa. Giacchè infatti il Concilio Vaticano così ebbe definito: *Se qualcuno dirà, che Dio uno e vero, Creatore e Signor nostro, per mezzo delle cose create, non possa conoscersi con certezza col lume naturale della umana*

ragione, sia anatema;[1] e similmente: *Se alcuno dirà non essere possibile, o non convenire che, mediante divina rivelazione, sia l'uomo ammaestrato di Dio e del culto che gli si deve, sia anatema:*[2] e finalmente: *Se alcuno dirà che la rivelazione divina non possa esser fatta credibile da esterni segni, e che perciò gli uomini non debbano esser mossi alla fede se non da sola interna esperienza o privata ispirazione, sia anatema.*[3]

Transizione all'ateismo scientifico e storico.

[21] Di qual guisa poi i modernisti dall'*agnosticismo*, che è puro stato d'ignoranza, passino all'*ateismo* scientifico e storico, che invece è stato di positiva negazione; e con qual diritto perciò di logica, dal non sapere se Iddio sia intervenuto o no nella storia dell'uman genere si trascorra a spiegar tutto nella storia medesima, ponendo Dio interamente da parte, come se in realtà non fosse intervenuto; lo assegni chi può. [22] Ma tanto è: per costoro è fisso e determinato che la scienza e la storia debba essere atea; entro l'ámbito di esse non vi è luogo se non pei *fenomeni*, sbanditone in tutto Iddio e quanto sa di divino. — [23] Dalla quale dottrina assurdissima vedrem ben tosto che cosa siasi costretti di ammettere intorno alla persona augusta di Gesù Cristo, intorno ai misteri della sua vita e della sua morte, intorno alla sua risurrezione ed ascensione al cielo.

Scienza e storia ristretta ai fenomeni.

Conseguenze.

§ 2. *L'immanentismo, dottrina positiva.*

[24] Vero è che l'*agnosticismo* non costituisce nella dottrina dei modernisti se non la parte negativa: la positiva sta tutta nell'*immanenza vitale*. [25] Dall'una all'altra ecco con qual discorso procedono. — La religione, sia essa naturale o sopra natura, alla guisa di ogni altro fatto qualsiasi, uopo è che ammetta una spiegazione. Or, tolta di mezzo la naturale teologia, chiuso il cammino alla rivelazione per il rifiuto dei motivi di credibilità, negata anzi qualsivoglia esterna rivelazione,

Discorso dei modernisti; dall'agnosticismo all'immanentismo.

[1] *De Revel.*, can. I.
[2] Ibid., can. II.
[3] *De Fide*, can. III.

chiaro è che siffatta spiegazione, indarno si cerca fuori dell'uomo. Resta dunque che si cerchi nell'uomo stesso; e poichè la religione non è altro infatti che una forma della vita, la spiegazione di essa dovrà ritrovarsi appunto nella vita dell'uomo. Di qui il principio della *immanenza religiosa.* [**26**] Di più, la prima mossa, per così dire, di ogni fenomeno vitale, quale si è detta essere altresì la religione, è sempre da ascrivere ad un qualche *bisogno;* i primordî poi, parlando più specialmente della vita, sono da assegnare ad un movimento del cuore, o vogliam dire ad un *sentimento.* [**27**] Per queste ragioni, essendo Dio l'oggetto della religione, dobbiam conchiudere che la fede, inizio e fondamento di ogni religione, deve riporsi in un sentimento che nasca dal bisogno della divinità. [**28**] Il quale bisogno, non sentendosi dall'uomo se non in determinate ed acconce circostanze, non può di per sè appartenere al campo della coscienza: ma giace da principio al disotto della coscienza medesima, o, come dicono con vocabolo tolto ad imprestito dalla moderna filosofia, nella *subcoscienza*, ove la sua radice rimane occulta ed incomprensibile. [**29**] Che se si chieda, in qual modo da questo bisogno della divinità, che l'uomo provi in se stesso, si faccia poi trapasso alla religione; i modernisti rispondono così. La scienza e la storia, essi dicono, sono chiuse come fra due termini: l'uno esterno, ed è il mondo visibile; l'altro interno, ed è la coscienza. Toccato che abbiano o l'uno o l'altro di questi termini, non hanno come passare più oltre: al di là, si trovano esse a faccia dell' *inconoscibile.* Dinanzi a questo *inconoscibile,* o sia esso fuori dell'uomo oltre ogni cosa visibile, o si celi entro l'uomo nelle latebre della *subcoscienza,* il bisogno del divino, senza verun atto previo della mente, secondo che vuole il *fideismo,* fa scattare nell'animo già inchinato a religione un certo particolar *sentimento;* il quale, sia come oggetto sia come causa interna, ha implicata in sè la realtà del divino, e congiunge in certa guisa l'uomo con Dio. A questo

Il bisogno, inizio del fenomeno vitale.

La fede nel sentimento, nato dal bisogno.

§ 3. *Fede e inizio della religione in genere.*

Trapasso dal bisogno alla religione.

sentimento appunto si dà dai modernisti il nome di fede, e lo ritengono quale inizio della religione.

§ 4. *Concetto nuovo della rivelazione posta nel sentimento.*

[30] Ma non è qui tutto il filosofare, o, a meglio dire, il delirare di costoro. Imperocchè in siffatto sentimento essi non riscontrano solamente la fede: ma con la fede e nella fede stessa, quale da loro è intesa, sostengono che vi si trovi altresì la *rivelazione*. E che infatti può pretendersi di vantaggio per una rivelazione? O non è forse rivelazione, o almeno principio di rivelazione, quel *sentimento* religioso che si manifesta di tratto nella coscienza? non è rivelazione l'apparire, benchè in confuso, che Dio fa agli animi in quello stesso sentimento religioso? [31] Aggiungono anzi di più che, essendo Iddio in pari tempo e l'oggetto e la causa della fede, la detta rivelazione è al tempo stesso di Dio e da Dio; ha cioè insieme Iddio e come rivelante e come rilevato. [32] Di qui, Venerabili Fratelli, quell'assurdissimo effato dei modernisti, che ogni religione, secondo il vario aspetto sotto cui si riguardi, debba dirsi egualmente naturale e soprannaturale. [32] Di qui lo scambiar che fanno, come di pari significato, coscienza e rivelazione. [33] Di qui la legge, per cui la *coscienza religiosa* si dà come regola universale, da porsi in tutto a paro della rivelazione, ed alla quale tutti hanno obbligo di sottostare, non esclusa la stessa autorità suprema della Chiesa, sia che ella insegni sia che legiferi in materia di culto o di disciplina.

Dio, oggetto e causa di fede e di rivelazione.

Scambio di coscienza e rivelazione.

Autonomia della coscienza.

§ 5. *Lavorio della fede sul fenomeno.*

[34] Se non che in tutto questo procedimento, dal quale, a detta dei modernisti, saltan fuori la fede e la rivelazione, egli è mestieri tener d'occhio un punto, che è di capitale importanza per le conseguenze storico-critiche che essi ne derivano. — Quell' *Inconoscibile,* di cui parlano, non si presenta già alla fede come nudo in sè od isolato; ma sì bene congiunto strettamente a un qualche fenomeno, che, quantunque appartenga al campo della scienza o della storia, pure in certa guisa ne trapassa i confini. Tal fenomeno potrà essere un fatto qualsiasi della natura, che in sè racchiude alcun che

L'Inconoscibile congiunto al fenomeno.

di misterioso: potrà essere altresì un uomo, il cui carattere, i cui gesti, le cui parole mal si compongono colle leggi ordinarie della storia. Or bene, la fede, attirata dall'*Inconoscibile* racchiuso nel fenomeno, s'impadronisce di tutto intero il fenomeno stesso, e lo penetra in certo qual modo della sua vita. Da ciò due cose conseguitano. [**35**] La prima una tal quale *trasfigurazione* del fenomeno, per una diremmo quasi elevazione sulle condizioni sue proprie, che lo renda acconcio, come materia, alla forma del divino che la fede v'introdurrà. [**36**] La seconda, uno *sfiguramento,* nato da ciò che, avendo la fede tolto il fenomeno ai suoi aggiunti di tempo e di luogo, facilmente gli attribuisce quello che nella realtà delle cose non ha di fatto: il che soprattutto avviene quanto si tratti di fenomeni di antica data, e tanto più quanto più sono remoti. [**37**] Da questi due capi i modernisti traggono per loro due canoni, i quali, uniti a un terzo già dedotto dall'agnosticismo, formano quasi la base della critica storica. Illustriamo il fatto con un esempio, preso dalla persona di Gesù Cristo. Nella persona di Cristo, dicono, la scienza e la storia non trovano nulla al di là dell'uomo. Dunque, in vigore del primo canone dato dall'agnosticismo, dalla storia di essa deve cancellarsi tutto quanto sa di divino. Più oltre, in conformità del secondo canone, la persona storica di Cristo è stata *trasfigurata* dalla fede; dunque fa d'uopo spogliarla di tutto ciò che la inalza sopra le condizioni storiche. Per ultimo, la stessa è stata *sfigurata* dalla fede, secondo insegna il terzo canone: dunque son da rimuoversi da lei i discorsi, i fatti, tutto quello insomma che non risponde al suo carattere, alla sua condizione ed educazione, al luogo ed al tempo in cui visse. — Strano per fermo parrà a noi questo modo di ragionare; ma qui sta la critica dei modernisti.

Trasfigurazione o elevazione del fenomeno.

Sfiguramento e deformazione del fenomeno.

Tre canoni modernisti di critica.

Esemplificazione in Cristo.

§ 6. *Nascita e svolgimento delle religioni in ispecie.*

[**38**] Adunque il *sentimento religioso* che per *vitale immanenza* si sprigiona dai nascondigli della *subcoscienza,* è il germe di tutta la religione, ed è insieme

la ragione di quanto fu o sarà per essere in qualsivoglia religione. Rude dapprima e quasi informe, a poco a poco, sotto l'influsso del misterioso principio che gli diede origine, esso è venuto perfezionandosi, a seconda dei progressi della vita umana, di cui, come si disse, è una forma. Ecco pertanto la nascita di qualsiasi religione, sia pure soprannaturale: esse altro non sono che semplici esplicazioni dell'anzidetto sentimento. [39] Nè credasi già che diversa sia la sorte della religione cattolica; anzi in tutto pari alle altre: imperocchè non altrimenti essa è nata, che per processo di *vitale immanenza* nella coscienza di Cristo, uomo di elettissima natura, quale mai altro simile si vide nè mai si troverà. — [40] Nell'udir tali cose, Noi trasecoliamo di fronte ad affermazioni cotanto audaci e sacrileghe! Eppure, Venerabili Fratelli, non sono esse un parlar temerario solamente d'increduli. Sono uomini cattolici, sono anzi sacerdoti non pochi che così la discorrono pubblicamente; e con siffatti delirî si dànno vanto di riformare la Chiesa! Qui, non trattasi più del vecchio errore, che alla natura umana concedeva quasi un diritto all'ordine soprannaturale. Si va assai più lungi; sino cioè ad affermare che la religione nostra santissima, nell'uomo Cristo del pari che in noi, è frutto interamente spontaneo della natura. Del quale asserto non sappiamo qual sia mezzo più acconcio per sopprimere ogni ordine soprannaturale. [41] Perciò con somma ragione il Concilio Vaticano pronunciò: *Se alcuno dirà, non poter l'uomo essere elevato da Dio ad una conoscenza e perfezione che superi la natura, ma potere e dovere di per se stesso, con un perpetuo progresso, giungere finalmente al possesso di ogni vero e di ogni bene, sia anatema.*[1]

Le religioni esplicazioni del sentimento.

Gravità dell'errore.

Condanna pronunciatane dal Vaticano.

[42] Fin qui però, o Venerabili Fratelli, non abbiam visto farsi punto luogo all'azione dell'intelletto. Eppure, secondo le dottrine dei modernisti, ha esso ancora la

§ 7. *Azione dell'intelletto nell'atto di fede: tradurre il sentimento in idee e queste in formule.*

[1] *De Revel*, can. III.

sua parte nell'atto di fede. E giova osservare in che modo. — In quel *sentimento,* dicono, di cui sovente si è parlato, appunto perchè egli è *sentimento* e non cognizione, Dio si presenta bensì all'uomo, ma in maniera così confusa che nulla o a mala pena si distingue dal soggetto credente. Fa dunque d'uopo che sopra quel sentimento si gitti un qualche raggio di luce sì che Dio ne venga fuori per intero e pongasi in contrapposto col soggetto. Ora, è questo il cómpito dell'intelletto; di cui è proprio il pensare ed analizzare, e per mezzo del quale l'uomo prima traduce in rappresentazioni mentali i fenomeni di vita che sorgono in lui, e poi li significa con verbali espressioni. [**43**] Di qui il detto volgare dei modernisti, che l'uomo religioso deve *pensare* la sua fede. — L'intelletto adunque, sopravvenendo al sentimento, su di esso si ripiega e vi fa intorno un lavorío somigliante a quello di un pittore, che illumina e ravviva il disegno di un quadro svanito per la vecchiaia. Il paragone è di un dei maestri del modernismo. [**44**] Doppio poi è l'operar della mente in siffatto negozio: dapprima, con un atto nativo e spontaneo, esprimendo la sua nozione con una proposizione semplice e volgare; indi, con riflessione e più intima penetrazione, o, come dicono, *lavorando il suo pensiero,* e rende ciò che ha pensato con proposizioni *secondarie,* derivate bensì dalla prima, ma più affinate e distinte. Le quali proposizioni, ove poi ottengano la sanzione del magistero supremo della Chiesa, costituiranno appunto il *dogma.*

Dio confuso col soggetto nel sentimento.

" Pensare la fede " dei modernisti.

Doppia operazione della mente: spontanea e riflessa.

§ 8. *Origine e natura del dogma: dalle formule primarie originato, dalle secondarie costituito.*

[**45**] Con ciò, nella dottrina dei modernisti, ci troviamo giunti ad uno dei capi di maggior rilievo, all'origine cioè e alla natura stessa del dogma. Imperciocchè l'origine del dogma la ripongon essi in quelle *primitive* formole semplici; le quali, sotto un certo aspetto, devono ritenersi come essenziali alla fede, giacchè la rivelazione, perchè sia veramente tale, richiede la chiara apparizione di Dio nella coscienza. Il dogma stesso poi, secondo che paion dire, è costituito propriamente dalle

formole *secondarie*. — [**46**] A conoscere però bene la natura del dogma, è uopo ricercare anzi tutto qual relazione passi fra le *formole religiose* ed il *sentimento religioso*. Nel che non troverà punto difficoltà, chi tenga fermo, che il fine di cotali *formole* altro non è, se non di dar modo al credente di rendersi ragione della propria fede. [**47**] Per la qual cosa stanno esse formole come di mezzo fra il credente e la fede di lui: per rapporto alla fede, sono espressioni inadeguate del suo soggetto e sono dai modernisti chiamate *simboli*; per rapporto al credente, si riducono a meri *istrumenti*. — [**48**] Non è lecito pertanto in niun modo di sostenere che esse esprimano una verità assoluta: essendochè, come *simboli,* sono semplici immagini di verità, e perciò da doversi adattare al sentimento religioso in ordine all'uomo: come *istrumenti,* sono veicoli di verità, e perciò da acconciarsi a lor volta all'uomo in ordine al sentimento religioso. [**49**] E poichè questo sentimento, siccome quello che ha per obbietto *l'assoluto,* porge infiniti aspetti, dei quali oggi l'uno, domani l'altro può apparire; e similmente colui che crede può passare per altre ed altre condizioni: ne segue, che le *formole* altresì, che noi chiamiamo *dogmi,* devono sottostare ad uguali vicende ed essere perciò variabili. Così si ha aperto il varco alla intima *evoluzione* dei dogmi. - Infinito cumulo di sofismi che abbatte e distrugge ogni religione!

Relazione tra le formule e il sentimento.

I dogmi, simboli e istrumenti

Dogmi immagini.

Dogmi veicoli.

Dogmi variabili.

[**50**] E questa, non pur possibile ma necessaria, evoluzione e mutazione dei dogmi, non solo i modernisti l'affermano arditamente, ma è conseguenza legittima delle loro sentenze. — Infatti fra i capisaldi della loro dottrina vi è ancor questo, tratto dal principio dell'*immanenza vitale:* che le *formole* cioè *religiose,* perchè tali sieno in verità e non mere speculazioni dell'intelletto, è mestieri che sieno vitali e che vivano della stessa vita del *sentimento religioso*. Il che non è da intendersi, quasichè tali formole, specie se puramente immaginative, sieno state costruite a bella posta pel sentimento

§ 9. *Conseguente evoluzione e mutazione del dogma, originata dal sentimento.*

Vitalità delle formole assimilabili dal sentimento.

religioso; giacchè poco monta della loro origine, come altresì del loro numero e della loro qualità; ma così, che le stesse, fatte se occorre all'uopo delle modificazioni, vengano *vitalmente* assimilate dal sentimento religioso. E per dirla in altri termini, fa di mestieri che la *formola primitiva* sia accettata e sancita dal cuore, e che il susseguente lavorío per la formazione delle *formole secondarie* sia fatto sotto la direzione del cuore.

Adattabilità delle formole.

[51] Di qui procede che siffatte formole, perchè sieno vitali, devon essere e mantenersi adatte tanto alla fede quanto al credente. Laonde, se per una ragione qualsiasi cotale adattamento venga meno, perdono elle il primitivo significato e vogliono essere cambiate. —

Sprezzo delle formule dogmatiche e della Chiesa.

[52] Or tale essendo il valore o la sorte mutevole delle formule dogmatiche, non reca stupore che i modernisti le abbiano tanto in dileggio; mentre al contrario non fanno che ricordare ed esaltare il sentimento religioso e la vita religiosa. Perciò pure criticano con somma audacia la Chiesa, accusandola di camminar fuori di strada, nè saper distinguere fra il senso materiale delle formole e il loro significato religioso e morale, e attaccandosi con ostinazione, ma vanamente, a formole vuote di senso, lasciar che la religione precipiti a rovina. —

Condanna.

[53] Oh! veramente *ciechi e conduttori di ciechi*, che, gonfi del superbo nome di scienza, vaneggiano fino al segno di pervertire l'eterno concetto di verità e il genuino sentimento religioso: *spacciando un nuovo sistema, col quale, tratti da una sfrontata e sfrenata smania di novità, non cercano la verità ove certamente si trova: e disprezzate le sante ed apostoliche tradizioni, si attaccano a dottrine vuote, futili, incerte, riprovate dalla Chiesa, e con esse, uomini stoltissimi, si credono di puntellare e sostenere la stessa verità.* [1]

E fin qua, o Venerabili Fratelli, del modernista considerato come filosofo.

[1] Gregor. XVI, Lett. Enc. «*Singulari Nos*», 25 giugno 1834.

II. Il modernista credente.

§ 1. *Divario del credente dal filosofo e suo fondamento nell' esperienza individuale.*

[54] Or, se facendoci oltre a considerarlo nella sua qualità di credente, vogliam conoscere in che modo, nel modernismo, il credente si differenzi dal filosofo, conviene osservare che, quantunque il filosofo riconosca per oggetto della fede la *realtà divina,* pure questa realtà non altrove l' incontra che nell'animo del credente, come oggetto di sentimento e affermazione: che esista poi essa o no in se medesima fuori di quel sentimento e di quella affermazione, a lui punto non cale. Per contrario il credente ha come certo ed indubitato che la realtà divina esiste di fatto in se stessa, nè punto dipende da chi crede. [55] Che se poi cerchiamo, qual fondamento abbia cotale asserzione del credente, i modernisti rispondono: l'*esperienza individuale.* — [56] Ma nel dir ciò, se costoro si dilungano dai razionalisti, cadono nell'opinione dei protestanti e dei pseudo-mistici. Così infatti essi discorrono. Nel sentimento religioso si dee conoscere quasi una certa intuizione del cuore; la quale mette l'uomo in contatto immediato con la realtà stessa di Dio, e tale gl' infonde una persuasione dell'esistenza di Lui e della sua azione sì dentro, sì fuori dell'uomo, da sorpassar di gran lunga ogni convincimento scientifico.]57] Asseriscono pertanto una vera esperienza, e tale da vincere qualsivoglia esperienza razionale: la quale se da taluno, come dai razionalisti, è negata, ciò dicono intervenire perchè non vogliono porsi costoro nelle morali condizioni, che son richieste per ottenerla. Or questa *esperienza,* poi che l'abbia alcuno conseguita, è quella che lo costituisce propriamente e veramente credente. — [58] Quanto siamo qui lontani dagli insegnamenti cattolici! Simili vaneggiamenti li abbiamo già uditi condannare dal Concilio Vaticano. — [59] Vedremo più oltre come, con siffatte teorie, congiunte agli altri errori già mentovati, si spalanchi la via all'ateismo. Qui giova subito notare che, posta questa dottrina dell'*esperienza* unitamente all'altra del *simbolismo,* ogni religione, sia pur quella degl' idolatri, dee ritenersi siccome vera. Perchè infatti non sarà pos-

Discorso pseudo-mistico dei modernisti.

Esperienza costitutiva del credente.

Sua condanna.

Indifferentismo religioso che ne deriva: ogni religione esser vera.

sibile che tali esperienze s' incontrino in ogni religione? e che si siano di fatto incontrate non pochi lo pretendono. E con qual diritto i modernisti negheranno la verità ad una esperienza affermata da un islamita? con qual diritto rivendicheranno esperienze vere pei soli cattolici? [**60**] Ed infatti i modernisti non negano, concedono anzi, altri velatamente, altri apertissimamente, che tutte le religioni son vere. E che non possano sentire altrimenti, è cosa manifesta. Imperocchè per qual capo, secondo i loro placiti, potrebbe mai ad una religione, qual che si voglia, attribuirsi la falsità? Senza dubbio per uno di questi due: o per la falsità del *sentimento* religioso, o per la falsità della formola pronunziata dalla mente. Ora il sentimento religioso, benchè possa essere più o meno perfetto, è sempre uno: la formola poi intellettuale, perchè sia vera, basta che risponda al sentimento religioso ed al credente, checchè ne sia della forza d' ingegno in costui. [**61**] Tutt' al più, nel conflitto fra diverse religioni, i modernisti potranno sostenere che la cattolica ha più di verità, perchè più vivente, e merita con più ragione il titolo di cristiana, perchè risponde più pienamente alle origini del cristianesimo. — [**62**] Che dalle premesse date scaturiscano siffatte conseguenze, non può per fermo sembrare assurdo. Assurdissimo è invece che cattolici e sacerdoti, i quali, come preferiamo credere, aborrono da tali enormità, si portino in fatto quasi le ammettessero. Giacchè tali sono le lodi che tributano ai maestri di siffatti errori, tali gli onori che rendono pubblicamente, da dar agevolmente a supporre che essi non onorano già le persone, forse non prive di un qualche merito, ma piuttosto gli errori, che quelle professano apertamente e cercano a tutt'uomo di propagare.

Logica dell'errore ammessa dai modernisti.

Incoerenza di cattolici verso gli erranti.

§ 2. *La tradizione, continuazione di esperienza.*

[**63**] Ma, oltre al detto, questa dottrina dell'*esperienza* è per un altro verso contrarissima alla cattolica verità. — Imperocchè viene essa estesa ed applicata alla *tradizione,* quale fin ora fu intesa dalla Chiesa, e la distrugge. Ed infatti dai modernisti è la tradizione così

concepita, che sia una comunicazione della *esperienza originale* fatta agli altri, mercè la predicazione, per mezzo della formola intellettuale. [**64**] A questa formola perciò, oltre al valore rappresentativo, attribuiscono una tal quale efficacia di suggestione, che si esplica tanto in colui che crede, per risvegliare il sentimento religioso a caso intorpidito e rinnovar l'esperienza già avuta una volta, quanto in coloro che ancor non credono, per suscitare in essi la prima volta il sentimento religioso e produrvi l'esperienza. Di questa guisa l'esperienza religiosa si viene a propagare fra i popoli; nè solo nei presenti per via della predicazione, ma anche fra i venturi sì per mezzo dei libri e sì per la trasmissione orale degli uni agli altri. — [**65**] Avviene poi che una simile comunicazione dell'esperienza si abbarbichi talora e viva, talora isterilisca subito e muoia. Il vivere è pei modernisti prova di verità: giacchè verità e vita sono per essi una medesima cosa. Dal che è dato inferir di nuovo, che tutte le religioni, quante mai ne esistono, sono egualmente vere, poichè se nol fossero non vivrebbero. — E tutto questo si spaccia per dare un concetto più elevato e più ampio della religione!

Sua efficacia di suggestione.

Sua vita è verità.

[**66**] Condotte fin qui le cose, o Venerabili Fratelli, abbiamo abbastanza in mano per conoscere qual ordine stabiliscano i modernisti fra la fede e la scienza; col qual nome di scienza intendono essi ancor la storia. — E in primo luogo si dee tenere, che l'oggetto dell'uno è affatto estraneo all'oggetto dell'altra e da questo separato. Imperocchè la fede si occupa unicamente di cosa, che la scienza professa essere a sè *inconoscibile*. Quindi diverso il campo ad entrambe assegnato: la scienza è tutta nella realtà dei fenomeni, ove non entra affatto la fede; la fede al contrario si occupa della realtà divina, che alla scienza è del tutto sconosciuta. — [**67**] Dal che si viene a conchiudere che tra la fede e la scienza non vi può essere mai dissidio: giacchè, se ciascuna tiene il suo campo, non potranno mai incontrarsi, nè perciò contraddirsi. — [**68**] Che se a ciò si

§ 3. *Relazioni fra scienza e fede.*

Separazione quanto all'oggetto.

Conseguenze nella impossibilità del dissidio.

opponga, nel mondo visibile esservi cose che pure appartengono alla fede, come la vita umana di Cristo: i modernisti rispondono, negando. Perchè, quantunque tali cose sieno nel novero dei fenomeni; pure, in quanto sono *vissute* dalla fede e, nel modo già indicato, sono state da essa *trasfigurate* e *sfigurate,* furono tolte dal mondo sensibile e trasferite ad essere materia del divino. [**69**] Quindi, qualora più oltre si ricercasse se Cristo abbia fatto veri miracoli e vere profezie, se veramente sia risorto ed asceso al cielo, la scienza agnostica lo negherà, la fede lo affermerà; nè perciò vi sarà lotta fra le due. Imperocchè lo negherà il filosofo qual filosofo, parlando a filosofi e considerando unicamente Cristo nella sua *realtà storica;* l'affermerà il credente come credente, parlando a credenti e considerando la vita di Cristo quale è *vissuta* dalla fede e nella fede.

Negazione dei dogmi storici e dei fatti dogmatici.

[**70**] S'ingannerebbe però a partito chi, date queste teorie, si credesse autorizzato a credere, essere la fede e la scienza indipendenti l'una dall'altra. Sì, della scienza ciò è fuor di dubbio; ma è ben altro della fede; la quale, non per uno ma per tre capi, deve andar soggetta alla scienza. [**71**] Imperocchè è da riflettersi in primo luogo che in ogni fatto religioso, toltane la *realtà divina* e l'*esperienza* che di essa ha chi crede, tutto il rimanente, ed in specialità le *formole religiose,* non escono dal campo dei fenomeni: e cadono quindi sotto il dominio della scienza. Esca pure il credente dal mondo se gli vien fatto; finchè però resterà nel mondo, non potrà mai sottrarsi, lo voglia o no, alle leggi, alla osservazione, ai giudizi della scienza e della storia. — [**72**] Di più, benchè sia detto che Dio è oggetto della sola fede, ciò nondimeno deve solo intendersi della *realtà* divina, non già della *idea* di Dio. L'idea di Dio è pur essa sottoposta alla scienza; la quale, mentre spazia nell'ordine logico, si solleva fino all'assoluto ed all'ideale. È dunque diritto della filosofia o della scienza sindacare l'idea di Dio, dirigerla nella sua evoluzione, correggerla qualora si immischi

Incoerenza nella dipendenza della fede dalla scienza.

Tre motivi di questo errore dei modernisti.

qualche elemento estraneo: quindi il ripetere che fanno i modernisti che l'evoluzione religiosa deve essere coordinata con la evoluzione morale ed intellettuale; ossia, come insegna un dei loro maestri, deve essere subordinata. — [73] Per ultimo è pur da osservare che l'uomo non soffre in sè dualismo: per la qual cosa il credente prova in sè stesso un intimo bisogno di armonizzare siffattamente la fede colla scienza, che non si opponga al concetto generale che scientificamente si ha dell'universo. — Così dunque si evince essere la scienza affatto libera dalla fede; la fede, invece, tuttochè si decanti estranea alla scienza, essere a questa sottoposta. — [74] Le quali cose tutte, Venerabili Fratelli, sono diametralmente contrarie a ciò che insegnava il Nostro antecessore Pio IX: *Essere dovere della filosofia, in materia di religione, non dominare ma servire, non prescrivere ciò che si debba credere, ma abbracciarlo con ragionevole ossequio, nè scrutar l'altezza dei misteri di Dio, ma piamente ed umilmente venerarla.*[1] I modernisti invertono del tutto le parti. Ond'è che ad essi può applicarsi ciò che l'altro Nostro predecessore Gregorio IX scriveva di taluni teologi del suo tempo: *Alcuni fra voi, gonfi come otri dallo spirito di vanità, si sforzano con novità profana di valicare i termini segnati dai Padri; piegando alla dottrina filosofica dei razionali l'intelligenza delle pagine celesti, non per profitto degli uditori, ma per far pompa di scienza... questi sedotti da dottrine diverse e peregrine, tramutano in coda il capo e costringono la regina a servire l'ancella.*[2]

Sentenze di Pio IX e di Gregorio IX.

§ 4. *Condotta dei modernisti, conforme alla dottrina.*

[75] Il che si parrà più manifesto dalla condotta stessa dei modernisti, interamente conforme a quel che insegnano. Negli scritti e nei discorsi sembrano essi non rade volte sostenere ora una dottrina ora un'altra; talchè si è facilmente indotti a giudicarli vaghi ed incerti. Ma tutto ciò è fatto avvisatamente; per l'opinione

[1] Brev. al Vesc. di Wratislav. 15 giugno 1857.
[2] Lett. ai Maestri di teologia di Parigi, 7 luglio 1228.

Incostanza voluta della dottrina negli scritti e nei discorsi.

cioè che sostengono della mutua separazione della fede e della scienza. Quindi avviene che nei loro libri si incontrano cose che ben direbbe un cattolico; ma, al voltar della pagina, si trovano altre che si stimerebbero dettate da un razionalista. Di qui, scrivendo storia, non fanno pur menzione della divinità di Cristo; predicando invece nelle chiese, l'affermano con risolutezza.

Sprezzo dei Padri, dei Concilii, ecc.

[76] Di qui parimente, nella storia non fanno nessun conto nè di Padri nè di Concilii; ma se catechizzano il popolo, li citano con rispetto. Di qui, distinguono l'esegesi teologica e pastorale dall'esegesi scientifica e storica. Similmente, dal principio che la scienza non ha dipendenza alcuna dalla fede, quando trattano di filosofia, di storia, di critica, non avendo orrore di premere le orme di Lutero,[1] fanno pompa di un certo disprezzo delle dottrine cattoliche, dei santi Padri, dei sinodi ecumenici, del magistero ecclesiastico; e se vengono di ciò ripresi, gridano alla manomissione della libertà. Da ultimo, posto l'aforisma che la fede dee soggettarsi alla scienza, criticano di continuo ed all'aperto la Chiesa, perchè con somma ostinatezza rifiuta di sottoporre ed accomodare i suoi dogmi alle opinioni della filosofia: ed essi, da parte loro, messa fra i ciarpami la vecchia teologia, si adoprano di porne in voga una nuova, tutta ligia ai deliramenti dei filosofi.

Critiche aperte della Chiesa.

III. Il modernista teologo.

§ 1. *Immanenza e simbolismo*

[77] Col che, Venerabili Fratelli, ci si dà finalmente il passo per osservare i modernisti sull'arena teologica. Difficile cómpito; ma con poco potremo trarci d'impaccio. — Il fine da ottenere è la conciliazione della

[1] Prop. 29 condann. da Leone X, Boll. « *Exurge Domine* » 15 maggio 1520: *Ci si è aperta la strada per isnervare l'autorità dei Concilii e contraddire liberamente alle loro deliberazioni, e giudicare i lor decreti e confessare arditamente tutto ciò che ci sembra vero, sia approvato o condannato da qualunque Concilio.*

fede con la scienza, restando però sempre incolume il primato della scienza sulla fede. [78] In questo affare il teologo modernista si giova degli stessissimi principî che vedemmo usati dalla filosofia, adattandoli al credente, ciò sono i principî dell'*immanenza* e del *simbolismo*. Ed ecco con quanta speditezza compie egli il suo lavoro. Ha detto il filosofo: *il principio della fede è immanente:* il credente ha soggiunto: *Questo principio è Dio;* il teologo quindi conchiude: *Dio è immanente nell'uomo.* Di qui l'asserto dell'*immanenza teologica.* Parimente: il filosofo ha ritenuto come certo che le *rappresentazioni dell'oggetto della fede sono semplicemente simboliche;* il credente ha affermato che *l'oggetto della fede è Dio in se stesso;* il teologo adunque pronunzia: *Le rappresentazioni della realtà divina sono simboliche.* Di qui il *simbolismo teologico.* — [79] Errori per verità enormi; i quali quanto sieno perniciosi, si vedrà luminosamente nell'osservarne le conseguenze. — Infatti, per dir subito del *simbolismo*, i simboli essendo tali in relazione all'oggetto, ed in relazione al credente non essendo che istrumenti; fa mestieri innanzi tutto, così insegnano i modernisti, che il credente non si attacchi troppo alla formola, ma se ne giovi solo allo scopo di unirsi all'assoluta verità, cui la formola rivela insieme e nasconde, si sforza cioè di esprimere ma senza mai riuscirvi. Vogliono in secondo luogo che il credente usi di tali formole tanto quanto gli sono utili, poichè sono date per giovamento e non per averne intralcio; salvo, s' intende, il rispetto che, per riguardi sociali, si deve alle formole giudicate acconce dal pubblico magistero ad esprimere la coscienza comune, finchè però lo stesso magistero non stabilisca altrimenti. — [80] Quanto poi all'*immanenza*, non è agevole determinare ciò che per essa intendano i modernisti; giacchè diverse son fra essi le opinioni. Altri la pongono in ciò, che Dio operante sia intimamente presente nell'uomo, più che non sia l'uomo a se stesso: il che, sanamente inteso, non può riprendersi. Altri

Dipendenza del teologo dal filosofo.

Enormità degli errori e conseguenze.

Conseguenze del simbolismo.

Vario senso e conseguenze dell'immanentismo.

pretendono che l'azione divina sia una coll'azione della natura, come di causa prima con quella di causa seconda; e ciò distruggerebbe l'ordine soprannaturale. Altri per ultimo la spiegano in modo da dar sospetto di un senso panteistico; il che, a dir vero, è più coerente col rimanente delle loro dottrine.

§ 2. *Permanenza divina.*

[**81**] A questo postulato dell'*immanenza* un altro poi se ne aggiunge, che puossi intitolare dalla *permanenza divina;* e l'una dall'altra si fa differire quasi a quel modo stesso, che l'esperienza privata differisce dall'esperienza trasmessa per tradizione. [**82**] Un esempio illustrerà il concetto: e sia l'esempio della Chiesa e dei Sacramenti. La Chiesa, dicono, ed i Sacramenti non si devon credere come istituiti da Cristo stesso. Vieta ciò l'agnosticismo, che in Cristo non riconosce nulla più che un uomo, la cui coscienza religiosa, come quella di ogni altro uomo, si è formata a poco a poco: lo vieta la legge dell'immanenza, che non ammette, per dirlo con una loro parola, esterne *applicazioni:* lo vieta pure la legge dell'evoluzione, che per lo svolgersi dei germi richiede tempo ed una certa serie di circostanze: lo vieta finalmente la storia, che mostra tale di fatto essere stato il corso delle cose. Però è da tenersi che Chiesa e Sacramenti furono istituiti *mediatamente* da Cristo. Ma in qual modo? eccolo. Le coscienze tutte cristiane, essi dicono, furono virtualmente inchiuse nella coscienza di Gesù Cristo, come la pianta nel seme. Or poichè i germi vivono la vita del seme, così deve affermarsi che tutti i cristiani vivono la vita di Cristo. Ma la vita di Cristo, secondo la fede, è divina; dunque anche quella dei cristiani. Se pertanto questa vita, nel corso dei secoli, diede origine alla Chiesa ed ai Sacramenti, con ogni diritto si potrà dire che tale origine è da Cristo ed è divina. Nello stesso modo provano esser divine le Scritture e divini i dogmi. — [**83**] E con ciò la teologia modernistica può dirsi compiuta. Esigua cosa a dir vero; ma più che abbondante per chi professa doversi sempre e in tutto rispettare le con-

Suo esempio: Chiesa e sacramenti istituiti da Cristo mediatamente.

Nuova spiegazione della istituzione mediata.

clusioni della scienza. — L'applicazione poi di queste teorie agli altri punti che verremo esponendo potrà ognuno farla di per se stesso.

§ 3. *Germi della fede. Dogma, sua origine e natura.*

[84] Abbiam parlato finora della origine e della natura della fede. Ma molti essendo i germi di questa, e principali fra essi la Chiesa, il dogma, il culto, i libri sacri; di questi eziandio è da conoscere ciò che insegnano i modernisti. — E per farci dal dogma, la origine e la natura di esso qual sia, si è già indicato di sopra. Nasce il dogma dal bisogno che prova il credente di lavorare sul suo pensiero religioso, sì da rendere la sua e l'altrui coscienza sempre più chiara. [85] Tale lavorío consiste tutto nell' indagare ed espolire la *formola* primitiva, non già in se stessa e razionalmente, ma rispetto alle circostanze o, come più astrusamente dicono, *vitalmente*. Di qui si ha che intorno alla medesima si vadano formando delle formole *secondarie*, che poi sintetizzate e riunite in una unica costruzione dottrinale, quando questa sia suggellata dal pubblico magistero come rispondente alla coscienza comune, si chiamerà dogma. [86] Dal dogma son da distinguersi accuratamente le speculazioni teologiche; le quali però, benchè non vivano della vita del dogma, pur tuttavia non sono inutili sì per armonizzare la religione con la scienza e togliere fra loro ogni contrasto, sì per lumeggiare esternamente e difendere la religione stessa; e chi sa che forse non giovino altresì per preparar la materia di un dogma futuro.

Formule primarie.

Formule secondarie suggellate dal magistero della Chiesa.

Speculazioni teologiche distinte dal dogma

§ 4. *Culto, nato da un doppio bisogno.*

[87] Del culto poi non vi sarebbe gran che da dire, se sotto questo nome non venissero eziandio i Sacramenti, intorno ai quali sono gravissimi gli errori dei modernisti. Il culto vogliono che risulti da un doppio bisogno; giacchè, torniamo ad osservarlo, nel loro sistema tutto va attribuito ad intimi bisogni. L'uno è quello di dare alla religione alcunchè di sensibile; l'altro è il bisogno di propagarla, il che non potrebbe avvenire senza una qualche forma sensibile e senza atti santificanti, che diconsi Sacramenti. [88] Quanto poi ai

Sacramenti, ridotti a simboli.

Loro efficacia suggestiva.

Sacramenti, essi pei modernisti si riducono a meri simboli o segni, non però privi di efficacia; efficacia, cui si adoprano di spiegare con l'esempio di certe cotali parole, che volgarmente diconsi aver fatto fortuna, per avere acquistata la forza di diffondere talune idee potenti e che colpiscono grandemente gli animi. Come quelle parole sono ordinate alle dette idee, così i Sacramenti al sentimento religioso; nulla di vantaggio.

Errore già condannato dal Tridentino.

[89] Parlerebbero certamente più chiaro ove affermassero che i Sacramenti sono istituiti unicamente per nutrir la fede. Ma ciò è condannato dal Concilio di Trento:[1] *Se alcuno dirà che questi Sacramenti sono istituiti solo per nutrir la fede, sia anatema.*

§ 5. *Libri sacri; raccolta di esperienze.*

[90] Della natura ancora e dell'origine dei libri sacri già si è toccato. Secondo il pensare dei modernisti, si può ben definirli una raccolta di *esperienze;* non di quelle che comunemente si hanno da ognuno, ma delle straordinarie e più insigni che siensi avute in una qualche religione. — E così essi appunto insegnano a riguardo dei nostri libri del vecchio e del nuovo Testamento. [91] A lor comodo però, notano assai scaltramente che, sebbene l'esperienza sia del presente, può tuttavolta prender materia dal passato ed eziandio dal futuro, in quanto che il credente o per la memoria *rivive* il passato a maniera del presente, o vive già per anticipazione l'avvenire. Ciò giova a dar modo di computare fra i libri santi anche gli storici e gli apocalittici. — [92] Così adunque in questi libri parla bensì Iddio per mezzo del credente; ma, come vuole la teologia modernistica, solo per *immanenza* e *permanenza* vitale. — [93] Vorrà sapersi, in che consista dopo ciò l'ispirazione? Rispondono che non si distingue, se non forse per una certa maggiore veemenza, dal bisogno che sente il credente di manifestare a voce e per iscritto la propria fede. È alcun che di simile a quello che si avvera nella ispirazione poetica; per cui

Parola di Dio per immanenza e permanenza.

Ispirazione confusa col bisogno.

[1] Sess. VII, *De Sacramentis in genere*, can. 5.

un cotale diceva: È Dio in noi, da lui agitati noi ci infiammiamo. È questo appunto il modo onde Dio deve dirsi origine della ispirazione dei libri sacri. — [**94**] Affermano inoltre i modernisti che nulla vi è in questi libri che non sia ispirato. Nel che potrebbe taluno crederli più ortodossi di certi altri moderni che restringono alquanto la ispirazione, come, a mo' di esempio, nelle così dette *citazioni tacite.* Ma queste non sono che lustre e parole. Imperocchè se, secondo l'agnosticismo, riteniamo la Bibbia come un lavoro umano, fatto da uomini per servigio di uomini, salvo pure al teologo di chiamarla divina per immanenza; come mai l'ispirazione potrebbe in essa restringersi? [**95**] Sì, i modernisti affermano una ispirazione totale: ma, nel senso cattolico, non ne ammettono in fatto veruna.

Ispirazione totale dei modernisti.

[**96**] Più larga materia ci offre ciò che la scuola dei modernisti fantastica a riguardo della Chiesa. — È qui da presupporre che la Chiesa secondo essi è frutto di due *bisogni:* uno nel credente, specie se abbia avuta qualche esperienza originale e singolare, di comunicare ad altri la propria fede; l'altro nella *collettività,* dopo che la fede si è fatta comune a molti, di aggrupparsi in società e di conservare, accrescere e propagare il bene comune. [**97**] Che cosa è dunque la Chiesa? un parto della *coscienza collettiva,* ossia della collettività di coscienze individuali; le quali, in forza della *permanenza vitale,* pendono tutte da un primo credente, cioè, pei cattolici, da Cristo. — [**98**] Ora ogni società ha *bisogno* di un'autorità che la regga; il cui cómpito sia dirigere gli associati al fine comune, e conservare saggiamente gli elementi di coesione, i quali, in una società religiosa, sono la dottrina ed il culto. Perciò nella Chiesa cattolica una triplice autorità: *disciplinare, dogmatica, cultuale.* — [**99**] La natura poi di questa autorità dovrà desumersi dalla sua origine; e dalla natura si dovranno a loro volta dedurre i diritti ed i doveri. [**100**] Fu errore volgare dell'età passata che l'autorità sia venuta alla Chiesa dal di fuori, cioè imme-

§ 6. *Chiesa: origine, natura, diritti.*

Frutto di due bisogni.

Parto della coscienza collettiva.

Sua triplice autorità.

Natura di questa autorità, nata dalla coscienza, quindi soggetta alla coscienza.

diatamente da Dio; e perciò era giustamente ritenuta *autocratica*. Ma queste sono teorie oggimai passate di moda. Come la Chiesa è emanata dalla collettività delle coscienze, così l'autorità emana vitalmente dalla stessa Chiesa. Pertanto l'autorità del pari che la Chiesa nasce dalla coscienza religiosa, e perciò alla medesima resta soggetta; e se venga meno a siffatta soggezione, si volge in tirannide. [**101**] Nei tempi che corrono il sentimento di libertà è giunto al suo pieno sviluppo. Nello stato civile la pubblica coscienza ha voluto un regime popolare. Ma la coscienza nell'uomo, come la vita, è una sola. Se dunque l'autorità della Chiesa non vuol suscitare e mantenere una guerra intestina nelle coscienze umane, uopo è che si pieghi anch'essa a forme democratiche; tanto più che, a negarvisi, lo sfacelo sarebbe imminente. È da pazzo il credere che possa aversi un regresso nel sentimento di libertà, quale domina al presente. Stretto e rinchiuso con violenza, straripera più potente, distruggendo insieme la religione e la Chiesa. — Fin qui il ragionare dei modernisti; e la conseguenza è, che sono tutti intesi a trovar modi per conciliare l'autorità della Chiesa con la libertà dei credenti.

Conseguente necessità di piegarsi a forme democratiche.

§ 7. *Relazioni tra Chiesa e Stato.*

[**102**] Se non che non solamente fra le sue stesse pareti trova la Chiesa con chi doversi comporre amichevolmente; ma eziandio fuori. Non è sola essa ad occupare il mondo; l'occupano insieme altre società, con le quali non può non aver uso e commercio. Convien dunque determinare quali siano i diritti e i doveri della Chiesa verso le società civili; e ben s'intende che tale determinazione deve esser desunta dalla natura della Chiesa stessa, quale i modernisti l'hanno descritta. — [**103**] Le regole perciò da usarsi son quelle stesse che sopra si adoperarono per la scienza e la fede. Ivi parlavasi di oggetti, qui di fini. Come adunque, per *ragione dell'oggetto,* si dissero la fede e la scienza vicendevolmente estranee; così lo Stato e la Chiesa son l'uno all'altra estranei pel fine a cui tendono, temporale per lo Stato,

Fine diverso, e quindi separazione dallo Stato.

spirituale per la Chiesa. Fu d'altre età il sottomettere il temporale allo spirituale; il parlarsi di quistioni *miste,* nelle quali la Chiesa interveniva quasi signora e regina, perchè la Chiesa si stimava istituita immediatamente da Dio, come autore dell'ordine soprannaturale. Ma la filosofia e la storia non più ammettono cotali credenze. Adunque lo Stato dee separarsi dalla Chiesa, e per egual ragione il cattolico dal cittadino.

Conseguente separazione del cattolico dal cittadino.

[**104**] Di qui è, che il cattolico, perchè insieme cittadino, ha diritto e dovere, non curandosi dell'autorità della Chiesa, dei suoi desiderii, consigli e comandi, sprezzate altresì le sue riprensioni, di far quello che giudicherà espediente al bene della patria. Voler imporre al cittadino una linea di condotta sotto qualsiasi pretesto è un vero abuso di potere ecclesiastico da respingersi con ogni sforzo. — [**105**] Le teorie, o Venerabili Fratelli, onde dimanano tutti questi errori, sono quelle appunto che il Nostro predecessore Pio VI già condannò solennemente nella Costituzione apostolica *Auctorem Fidei.* [1]

Condanna di queste teorie.

Soggezione voluta della Chiesa allo Stato nel temporale.

[**106**] Ma non basta alla scuola dei modernisti che lo Stato sia separato dalla Chiesa. Come la fede quanto agli elementi fenomenici, deve sottostare alla scienza, così nelle cose temporali la Chiesa ha da soggettarsi allo Stato. Questo forse non l'asseriscono essi peranco apertamente: ma per forza di raziocinio sono costretti ad ammetterlo. Imperocchè, concesso che lo Stato abbia

[1] Prop. 2. *La proposizione che stabilisce che la potestà è stata da Dio data alla Chiesa, perchè fosse comunicata ai Pastori, che sono ministri di lei per la salute delle anime; così intesa, che la potestà del ministero e regime ecclesiastico si derivi nei Pastori dalla Comunità dei fedeli: eretica.* — Prop. 3. *Inoltre, quella che stabilisce, il Romano Pontefice esser capo ministeriale; così spiegata, che il Romano Pontefice, non da Cristo nella persona del beato Pietro, ma dalla Chiesa abbia avuta la potestà del ministero, di cui come successore di Pietro, vero Vicario di Cristo e capo di tutta la Chiesa, gode nella Chiesa universa: eretica.*

assoluta padronanza in tutto ciò che è temporale, se avvenga che il credente, non pago della religione dello spirito, esca in atti esteriori, quali, per mo' di esempio, l'amministrarsi o il ricevere dei Sacramenti; bisognerà che questi cadano sotto il dominio dello Stato. [**107**] E che sarà dopo ciò dell'autorità ecclesiastica? Siccome questa non si spiega se non per atti esterni; sarà in tutto e per tutto assoggettata al potere civile. È questa ineluttabile conseguenza che trascina molti fra i protestanti liberali a sbarazzarsi d'ogni culto esterno, anzi d'ogni esterna società religiosa; i quali invece si adoprano di porre in voga una religione che chiamano *individuale*. — Che se i modernisti, a luce di sole, non si spingono ancora tant'oltre, insistono intanto perchè la Chiesa si pieghi spontaneamente ove essi la vogliono trarre e si acconci alle forme civili. Tutto ciò per l'autorità *disciplinare*. — [**108**] Più gravi assai e perniciose son le loro affermazioni a riguardo dell'autorità *dottrinale* e *dogmatica*. Circa il magistero ecclesiastico così essi la pensano. La società religiosa non può veramente esser una senza unità di coscienza nei suoi membri e senza unità di formola. Ma questa duplice unità richiede, per così dire, una mente comune, a cui spetti trovare e determinar la formola, che meglio risponda alla coscienza comune; alla qual mente fa d'uopo inoltre attribuire un'autorità bastevole, perchè possa imporre alla comunanza la formola stabilita. Or nella unione e quasi fusione della mente designatrice della formola e della autorità che la impone, ritrovano i modernisti il concetto del magistero ecclesiastico. [**109**] Poichè dunque infin dei conti il magistero non nasce che dalle coscienze individuali ed a bene delle stesse coscienze ha imposto un pubblico officio; ne consegue di necessità che debba dipendere dalle medesime coscienze e debba quindi avviarsi a forme democratiche. [**110**] Il proibire pertanto alle coscienze degli individui che facciano pubblicamente sentire i loro bisogni; non soffrire che la critica spinga il dogma verso necessarie evoluzioni,

Conseguenze contro l'autorità disciplinare della Chiesa.

Conseguenze contro l'autorità dottrinale e dogmatica.

Magistero ecclesiastico dipendente dalle coscienze individuali.

Conclusioni pratiche di modernisti.

non è già uso di potestà, data per pubblico bene, ma abuso. — [111] Similmente nell'uso stesso della potestà fa di mestieri serbare modo e misura. Sa di tirannide condannare un libro all' insaputa dell'autore, senza ammettere spiegazioni di sorta, nè discussione. — Adunque qui pure è da ricercarsi una via di mezzo, che salvi insieme i diritti dell'autorità e della libertà. Nel frattempo il cattolico si regolerà in guisa che non lasci pubblicamente di protestarsi rispettosissimo dell' autorità, continuando però sempre ad operare a suo talento. — [112] In generale, vogliono ammonita la Chiesa che, poichè il fine della potestà ecclesiastica è tutto spirituale, disdice ogni esterno apparato di magnificenza con che essa si circonda agli occhi delle moltitudini. Nel che non riflettono che se la religione è essenzialmente spirituale, non è tuttavia ristretta al solo spirito: e che l'onore tributato all'autorità ridonda su Gesù Cristo che ne fu istitutore.

Via di mezzo e altri ammonimenti dei modernisti alla Chiesa.

[113] Per compiere tutta questa materia della fede e dei diversi suoi germi, rimane da ultimo, Venerabili Fratelli, che ascoltiamo le teorie dei modernisti circa lo sviluppo dei medesimi. — È lor principio generale che in una religione vivente tutto debba essere mutevole e mutarsi di fatto. Di qui fanno passo a quella che è delle principali fra le loro dottrine, vogliam dire all' *evoluzione*. Dogma dunque, Chiesa, culto, libri sacri, anzi la fede stessa, se non devon essere cose morte, fa mestieri che sottostiano alle leggi dell' evoluzione. Siffatto principio non si udrà con istupore da chi rammenti quanto i modernisti son venuti affermando intorno a ciascuno di questi oggetti. [114] Posta pertanto la legge dell' evoluzione, i modernisti stessi ci descrivono in qual maniera l' evoluzione si effettui. E cominciano dalla fede. La forma primitiva, essi dicono, della fede fu rudimentaria e comune indistintamente a tutti gli uomini; giacchè nasceva dalla natura e dalla vita umana. Il progresso si ebbe per sviluppo vitale; che è quanto dire non per aggiunta di nuove forme apportate dal di fuori,

§ 8. *Svolgimento ed evoluzione della fede e dei suoi germi.*

Doppio modo dell' evoluzione nella fede.

ma per una crescente penetrazione nella coscienza del sentimento religioso. Doppio indi fu il modo di progredire nella fede: prima *negativamente;* col depurarsi da ogni elemento estraneo, come, ad esempio dal sentimento di famiglia o di nazionalità; quindi *positivamente,* mercè il perfezionarsi intellettuale e morale dell'uomo, per cui l'idea divina si ampliò ed illustrò e il sentimento religioso divenne più squisito. [**115**] Del progresso della fede non altre cause assegnar si possono che quelle stesse onde già si spiegò la sua origine. Alle quali però fa d'uopo aggiungere quei genî religiosi, che noi chiamiamo profeti e dei quali Cristo fu il sommo; sì perchè nella vita o nelle parole ebbero un certo che di misterioso, che la fede attribuiva alla divinità, e sì perchè toccaron loro esperienze nuove ed originali in piena armonia coi bisogni del loro tempo. — [**116**] Il progresso del dogma nasce principalmente dal bisogno di superar gli ostacoli della fede, di vincere gli avversarî, di ribattere le difficoltà; senza dire dello sforzo continuo di vie meglio penetrare gli arcani della fede. Così, per tacer di altri esempî, è avvenuto di Cristo; in cui, quel più o meno di divino, che la fede in esso ammetteva, si venne gradatamente amplificando in modo, che finalmente fu ritenuto per Dio. — [**117**] Lo stimolo precipuo di evoluzione pel culto sarà il bisogno di adattarsi agli usi ed alle tradizioni dei popoli; come altresì di usufruire della virtù che certi atti hanno ricevuto dalla usanza. — [**118**] La Chiesa finalmente trova la sua ragione di evolversi nel bisogno di accomodarsi alle condizioni storiche e di accordarsi con le forme di civile governo pubblicamente adottate. — [**119**] Così i modernisti di ciascun capo in particolare. E qui, innanzi di farci oltre, bramiamo che ben si avverta di nuovo a questa loro dottrina dei *bisogni;* giacchè essa, oltrechè di quanto finora abbiam visto, è quasi base e fondamento di quel vantato metodo che chiamano storico.

Cause del progresso della fede.

Evoluzione del dogma dal bisogno.

Evoluzione del culto.

Evoluzione della Chiesa.

Dottrina dei "bisogni„.

§ 9. *Forza progressiva e forza conservatrice concorrenti all'evoluzione.*

[120] Or, restando tuttavia nella teoria della evoluzione, vuole di più osservarsi che, quantunque i bisogni servano di stimolo per la evoluzione, essa nondimeno, regolata unicamente da siffatti stimoli, valicherebbe facilmente i termini della tradizione, e strappata così dal primitivo principio vitale, meglio che a progresso menerebbe a rovina. Quindi, studiando più a fondo il pensiero dei modernisti dee dirsi che l'evoluzione è come il risultato di due forze che si combattono, delle quali una è progressiva, l'altra conservatrice. [121] La forza conservatrice sta nella Chiesa e consiste nella tradizione. L'esercizio di lei è proprio dell'autorità religiosa; e ciò, sia per diritto, giacchè sta nella natura di qualsiasi autorità il tenersi fermo il più possibile alla tradizione; sia per fatto, perchè sollevata al di sopra delle contingenze della vita, poco o nulla sente gli stimoli che spingono a progresso. Per contrario la forza che, rispondendo ai bisogni, trascina a progredire, cova e lavora nelle coscienze individuali, in quelle soprattutto che sono, come dicono, più a contatto della vita. — [122] Osservate qui di passaggio, o Venerabili Fratelli, lo spuntar fuori di quella dottrina rovinosissima, che introduce il laicato nella Chiesa come fattore di progresso. — [123] Da una specie di compromesso fra le due forze di conservazione e di progressione, fra l'autorità cioè e le coscienze individuali, nascono le trasformazioni e i progressi. Le coscienze individuali, o talune di esse, fan pressione sulla coscienza collettiva; e questa a sua volta sull'autorità, e la costringe a capitolare ed a restare ai patti. — [124] Ciò ammesso, ben si comprendono le meraviglie che fanno i modernisti, se avvenga che sieno biasimati o puniti. Ciò che loro si ascrive a colpa, essi l'hanno per sacrosanto dovere. Niuno meglio di essi conosce i bisogni delle coscienze, perchè si trovano con queste a più stretto contatto che non si trovi la potestà ecclesiastica. Incarnano quasi in sè quei bisogni tutti: e quindi il dovere per loro di parlare aperta-

Forza di conservazione nella tradizione, e autorità religiosa.

Il laicato "fattore di progresso".

Compromesso tra le due forze.

§ 10. *Conseguenze pratiche nella condotta dei modernisti.*

mente e di scrivere. Li biasimi pure l'autorità; la coscienza del dovere li sostiene, e sanno per intima esperienza di non meritare riprensioni ma encomi. Purtroppo essi sanno che i progressi non si hanno senza combattimenti, nè i combattimenti senza vittime: e bene, saranno essi le vittime, come già i profeti e Cristo. Nè, perchè siano trattati male, odiano l'autorità: concedono che ella adempie il suo dovere. Solo rimpiangono di non essere ascoltati, perchè di tal guisa il progredire degli animi si ritarda: ma verrà senza meno il tempo di rompere gl'indugi, giacchè le leggi dell'evoluzione si possono raffrenare, ma non possono affatto spezzarsi. E così continuano il lor cammino, continuano benchè ripresi e condannati, celando un'incredibile audacia col velo di una apparente umiltà. Piegano fintamente il capo; ma la mano e la mente proseguono con più ardimento il loro lavoro. [125] E così essi operano scientemente e volentemente; sì perchè è loro regola che l'autorità debba essere spinta, non rovesciata; sì perchè hanno bisogno di non uscire dalla cerchia della Chiesa, per poter cangiare a poco a poco la coscienza collettiva: il che quando dicono, non si accorgono di confessare che la coscienza collettiva dissente da loro, e che quindi con nessun diritto essi si dànno interpreti della medesima.

I modernisti vittime.

Loro apparente umiltà e vera ostinazione.

§ 11. *Precedenti di errori e di condanne.*

[126] Per detto adunque e per fatto dei modernisti nulla, o Venerabili Fratelli, vi deve essere di stabile, nulla di immutabile nella Chiesa. Nella qual sentenza non mancarono ad essi dei precursori, quelli cioè, dei quali il Nostro Predecessore Pio IX già scriveva: *Questi nemici della divina rivelazione, che estollono con altissime lodi l'umano progresso, vorrebbero con temerario e sacrilego ardimento introdurlo nella cattolica religione, quasi che la stessa religione fosse opera non di Dio ma degli uomini, o un qualche ritrovato filosofico che con mezzi umani possa essere perfezionato* [1]. —

[1] Enc. « *Qui pluribus* » 9 nov. 1846.

Circa la fede e il dogma in particolare.

[127] Circa la rivelazione specialmente e circa il dogma la dottrina dei modernisti non ha filo di novità; ma è quella stessa che nel Sillabo di Pio IX ritroviamo condannata così espressa: *La divina rivelazione è imperfetta e perciò soggetta a continuo ed indefinito progresso, che risponda a quello dell'umana ragione*: [1] più solennemente poi la troviamo riprovata dal Concilio Vaticano in questi termini: *Nè la dottrina della fede, che Dio rivelò è proposta agli umani ingegni da perfezionare come un ritrovato filosofico, ma come un deposito consegnato alla Sposa di Cristo, da custodirsi fedelmente e da dichiararsi infallibilmente. Quindi dei sacri dogmi altresì deve sempre ritenersi quel senso, che una volta dichiarò la santa Madre Chiesa, nè mai deve allontanarsi da quel senso sotto pretesto e nome di più alta intelligenza.* [2] [128] Col che senza dubbio l'esplicazione delle nostre cognizioni, anche circa la fede, tanto è lungi che venga impedita, che anzi ne è aiutata e promossa. Laonde lo stesso Concilio prosegue dicendo: *Cresca dunque e molto e con islancio progredisca l'intelligenza, la scienza, la sapienza così dei singoli come di tutti, così di un sol uomo come di tutta la Chiesa con l'avanzare della età e dei secoli; ma solo nel suo genere, cioè nello stesso dogma, nello stesso senso e nella stessa sentenza* [3].

IV. **Il modernista storico e critico.**

[129] Ma omai, dopo avere osservato nei seguaci del modernismo il filosofo, il credente, il teologo, resta che osserviamo parimente lo storico, il critico, l'apologista.

§ 1. *Dipendenza dalla falsa filosofia nella storia — Applicazione dell'agnosticismo.*

Taluni dei modernisti, che si dànno a scrivere storia, paiono oltremodo solleciti di non passar per filosofi; che anzi professano di essere affatto ignari di filosofia. È ciò un tratto di finissima astuzia: affinchè

[1] Sillabo, Prop. V.
[2] Const. « *Dei Filius* » cap. IV.
[3] Loc. cit.

nessuno creda che essi sieno infetti di pregiudizi filosofici e non sieno perciò, come dicono, affatto *obbiettivi*. Ma il vero è, che la loro storia o critica non parla che con la lingua della filosofia; e le conseguenze che traggono, vengono di giusto raziocinio dai loro principii filosofici. Il che, a chi bene riflette, si fa subito manifesto. — [**130**] I primi tre canoni di questi tali storici o critici sono quegli stessi principii, che sopra riportammo dai filosofi: cioè l'*agnosticismo*, il teorema della *trasfigurazione* delle cose per la fede, e l'altro che Ci parve poter chiamare dello *sfiguramento*. Osserviamo le conseguenze che da ciascuno di questi si traggono. — [**131**] Dall'*agnosticismo* si ha che la storia, non meno che la scienza, si occupa solo dei fenomeni. Dunque tanto Dio quanto un intervento qualsiasi divino nelle cose umane deve rimandarsi alla fede come di esclusiva sua pertinenza. Per lo che se trattasi di cosa in cui s'incontri un duplice elemento, divino ed umano, come Cristo, la Chiesa, i Sacramenti e simili; dovrà dividersi e sceverarsi in modo che ciò che è umano si dia alla storia, ciò che è divino alla fede. Quindi quella distinzione comune fra i modernisti fra un Cristo storico ed un Cristo della fede, una Chiesa della storia ed una Chiesa della fede, fra Sacramenti della storia e Sacramenti della fede, e via dicendo. — [**132**] Dipoi questo stesso elemento umano, che vediamo lo storico prendersi per sè, quale esso si porge nei monumenti, dee ritenersi sollevato dalla fede per trasfigurazione al di là delle condizioni storiche. Conviene perciò separarne di nuovo tutte le aggiunte fattevi dalla fede, ed abbandonarle alla fede stessa ed alla storia della fede: così trattandosi di Gesù Cristo, tutto quello che passa la condizione dell'uomo sia naturale, quale si dà dalla psicologia, sia risultante dal luogo e dal tempo in che visse. — [**133**] Di più, pel terzo principio filosofico, pur quelle cose, che non escono dalla cerchia della storia, le vagliano quasi e ne escludono, rimandandolo parimente alla fede, tutto

Applicazione dell'*agnosticismo* coi teoremi di *trasfigurazione* e *sfiguramento* dei fatti.

Conseguenze.

Distinzione fra il Cristo storico e il Cristo della fede, ecc.

Cèrnita arbitraria dello storico modernista.

ciò che, secondo dicono, non entra nella logica dei fatti o non era adatto alle persone. Di tal modo, vogliono che Cristo non abbia dette le cose che non sembrano essere alla portata del volgo. Quindi dalla storia *reale* di Lui cancellano e rimettono alla fede tutte le allegorie che incontransi nei suoi discorsi. [**134**] Si vuol forse sapere con quali regole si compia questa cèrnita? Con quella del carattere dell'uomo, della condizione che ebbe nella società, della educazione, delle circostanze di ciascun fatto: a dir breve, con una norma, se bene intendiamo, che si risolve per ultimo in mero *soggettivismo.* Si studiano cioè di prendere essi e quasi rivestire la persona di Gesù Cristo: ed a Lui ascrivono senza più quanto in simili circostanze avrebbero fatto essi stessi. — [**135**] Così dunque, per conchiudere, *a priori,* come suol dirsi, e dai principii di una filosofia, che essi ammettono ma asseriscono d'ignorare, nella storia che chiamano *reale,* affermano Cristo non essere Dio nè aver fatto nulla di divino; come uomo uomo poi aver Lui fatto e detto quel tanto, che essi, riferendosi al tempo in cui Egli visse, gli consentono di aver operato e parlato.

Sue regole, e soggettivismo storico.

Esempio e conclusione.

[**136**] Come poi la storia riceve dalla filosofia le sue conclusioni, così la critica le ha a sua volta dalla storia. Essendochè il critico, seguendo gl'indizi dati dallo storico, di tutti i documenti ne fa due parti. Tutto ciò che rimane, dopo il triplice taglio or ora descritto, lo assegna alla storia *reale;* il restante lo confina alla storia della fede, ossia alla storia *interna.* [**137**] Giacchè queste due storie distinguono diligentemente i modernisti; e, ciò che è ben da notarsi, alla storia della fede contrappongono la storia *reale* in quanto è reale. Perciò, come già si è detto, un doppio Cristo; l'uno reale, l'altro che veramente non mai esistè ma appartiene alla fede; l'uno che visse in determinato luogo e tempo, l'altro che solo s'incontra nelle pie meditazioni della fede; tale, per mo' d'esempio, è il Cristo descrittoci nell'Evangelio giovanneo, il qual Vangelo,

Opera del critico arbitraria, dipendente dallo storico.

Distinzione di storia *reale* e storia *interna* o della fede.

affermano, dall'un capo all'altro non è che meditazione.

§ 2. *Applicazione dell' immanentismo.*

[**138**] Ma qui non si arresta il dominio della filosofia nella storia. Fatta, come dicemmo, la divisione dei documenti in due parti, si presenta di nuovo il filosofo col suo principio dell'*immanenza vitale;* e prescrive che tutto quanto è nella storia della Chiesa debba spiegarsi per *vitale emanazione.* E poichè la causa o condizione di qualsiasi emanazione vitale deve ripetersi da un *bisogno;* si avrà che ogni avvenimento si dovrà concepire dopo il bisogno e dovrà istoricamente ritenersi posteriore a questo. — [**139**] Che fa allora lo storico? Datosi a studiar di nuovo i documenti, tanto nei libri sacri quanto ricevuti altronde, va tessendo un catalogo dei singoli bisogni, che man mano si presentarono nella Chiesa sia per riguardo al dogma, sia per riguardo al culto od altre materie: e quel catalogo trasmette poscia al critico. E questi mette indi mano ai documenti destinati alla storia della fede e li distribuisce in guisa di età in età, che rispondano al datogli elenco; rammentando sempre il precetto che il fatto è preceduto dal bisogno e la narrazione dal fatto. Potrà ben darsi talora che talune parti della sacra Scrittura, come le Epistole, sieno esse stesse il fatto creato dal bisogno. Checchè sia però, deve aversi per regola che l'età di un monumento qualsiasi non può determinarsi se non dall'età in cui ciascun bisogno si è manifestato nella Chiesa. — [**140**] Di più, è da distinguere fra l'inizio di un fatto e la sua esplicazione; poichè ciò che può nascere in un giorno, non cresce se non col tempo. E questa è la ragione perchè il critico debba novamente partire in due i monumenti già disposti per età, sceverando quelli che riguardano le origini di un fatto da quelli che appartengono al suo svolgimento, e questi eziandio ordini secondo il succedersi dei tempi.

Ogni fatto posteriore a un bisogno.

Catalogo dei "bisogni" e conseguente partizione dei documenti.

§ 3. *Applicazione dell'evoluzionismo.*

[**141**] Ciò fatto, entra di nuovo in iscena il filosofo, ed impone allo storico di compiere i suoi studi a seconda dei precetti e delle leggi della evoluzione. E lo

storico torna a scrutare i monumenti; ricerca sottilmente le circostanze e condizioni nelle quali, col succedersi dei tempi, la Chiesa si è trovata, i bisogni così interni che esterni che l'hanno spinta a progresso, gli ostacoli che incontrò, a dir breve, tutto ciò che giovi a determinare il modo onde furono mantenute le leggi della evoluzione. Compiuto un tal lavoro, egli finalmente tesse nelle sue linee principali la storia dello sviluppo dei fatti. Segue il critico, che a questo tema storico adatta il restante dei documenti.

§ 4. Apriorismo di questo metodo.

Si dà mano a stendere la narrazione: la storia è compiuta. — [**142**] Or qui chiediamo, a chi dovrà attribuirsi una simile storia? allo storico forse od al critico? Per fermo nè all'uno nè all'altro; sì bene al filosofo. Tutto il lavoro di essa è un lavoro di apriorismo, e di apriorismo riboccante di eresie. Fanno certamente pietà questi uomini, dei quali l'Apostolo ripeterebbe: *Svanirono nei loro pensamenti... imperocchè, vantandosi di essere sapienti, son diventati stolti:*[1] ma muovono in pari tempo a sdegno, quando poi accusano la Chiesa di manipolare i documenti in guisa da farli servire ai propri vantaggi. Addebitano cioè alla Chiesa ciò che dalla propria coscienza sentono apertamente rimproverarsi.

§ 5. Conseguenze rispetto ai libri sacri: loro supposta evoluzione vitale.

[**143**] Dall'avere così disgregati i documenti e seminatili lungo le età, segue naturalmente che i libri sacri non possano difatto attribuirsi agli autori, dei quali portano il nome. E questo è il motivo perchè i modernisti non esitano punto nell'affermare che quei libri, e specialmente il *Pentateuco* ed i tre primi *Vangeli*, da una breve narrazione primitiva, son venuti man mano crescendo per aggiunte o interpolazioni, sia a maniera di interpretazioni o teologiche o allegoriche, sia a modo di transizioni che unissero fra sè le parti. A dir più breve e più chiaro, vogliono che debba ammettersi la *evoluzione vitale* dei libri sacri, nata dalla evoluzione

[1] *Ad Rom.*, I, 21, 22.

della fede e ad essa corrispondente. — [**144**] Aggiungono di più, che le tracce di cotale evoluzione sono tanto manifeste, da potersene quasi scrivere una storia. La scrivono anzi questa storia, e con tanta sicurezza, che si sarebbe tentati a credere aver essi visto coi proprî occhi i singoli scrittori che di secolo in secolo stesero la mano all'ampliazione delle sante Scritture. — [**145**] A conferma di che, chiamano in aiuto la critica che dicono *testuale;* e si adoprano di persuadere che questo o quel fatto, questo o quel discorso non si trovi al suo posto, e recano altre ragioni del medesimo stampo. Direbbesi per verità che si sieno prestabiliti certi quasi tipi di narrazioni o parlate che servano di criterio certissimo per giudicare ciò che stia al suo posto e ciò che sia fuor di luogo. — [**146**] Con siffatto metodo stimi chi può come costoro debbano essere capaci di giudicare. Eppure, chi li ascolti ad oracolare dei loro studi sulle Scritture, pei quali han potuto scoprirvi sì gran numero di incongruenze, è spinto a credere che niun uomo prima di loro abbia sfogliato quei libri, nè che li abbia ricercati per ogni verso una quasi infinita schiera di Dottori, per ingegno, per scienza, per santità di vita assai da più di loro. I quali Dottori sapientissimi, tanto fu lungi che trovasser nulla da riprendere nei libri santi, che anzi quanto più profondamente li studiavano, tanto più ringraziavano Iddio, che si fosse così degnato di parlare cogli uomini. Ma purtroppo i Dottori nostri non attesero allo studio delle Scritture con quei mezzi, onde son forniti i modernisti! cioè non ebbero a maestra e condottiera una filosofia che trae principio dalla negazione di Dio, nè fecero sè a se stessi norma di giudicare. — [**147**] Crediamo adunque che sia omai posto in luce il metodo storico dei modernisti. Precede il filosofo; segue lo storico; tengon dietro per ordine la critica interna e la testuale. E poichè la prima causa questo ha di proprio che comunica la sua virtù alle seconde; è evidente che siffatta critica non è una critica qualsiasi, ma una critica

§ 6. *Critica testuale.*

Leggerezza e baldanza dei critici modernisti.

§ 7. *Contraddizione di questa critica con la dottrina cattolica, e doppia causa di voga.*

agnostica, immanentista, evoluzionista: e perciò chi la professa o ne fa uso, professa gli errori in essa racchiusi e si pone in contraddizione colla dottrina cattolica. — [**148**] Per la qual cosa non può finirsi di stupire come una critica di tal genere possa oggidì aver tanta voga presso cattolici. Di ciò può assegnarsi una doppia causa: la prima è l'alleanza onde gli storici ed i critici di questa specie sono legati fra loro, senza riguardi a diversità di nazioni o di credenze: la seconda è l'audacia indicibile, con cui ogni stranezza che un di loro proferisca, dagli altri è levata a cielo e decantata qual progresso della scienza: con cui, se taluno voglia da se stesso verificare il nuovo ritrovato, serratisi insieme lo assalgono, se talun lo neghi lo trattano da ignorante, se lo accolga e lo difenda lo ricoprono di encomi. Così non pochi restano ingannati, che forse, se meglio vedessero le cose, ne sarebbero inorriditi. — [**149**] Da questo prepotente imporsi dei fuorviati, da questo incauto assentimento di animi leggieri nasce poi un quasi corrompimento di atmosfera che tutto penetra e diffonde per tutto il contagio. — Ma passiamo all'apologista.

Alleanza e audacia intellettuale dei nuovi critici.

Contagio di errori.

[**150**] Costui, nei modernisti, dipende ancor esso doppiamente dal filosofo. Prima indirettamente, pigliando per sua materia la storia scritta, come vedemmo, dietro le norme del filosofo: poi direttamente, accettando dal filosofo i principii e i giudizi. Quindi quel comun precetto della scuola del modernismo, che la nuova apologia debba dirimere le controversie religiose per via di ricerche storiche e psicologiche. Ond' è che gli apologisti dan capo al loro lavoro coll' ammonire i razionalisti, che essi difendono la religione non coi libri sacri, nè colle storie volgarmente usate nella Chiesa e scritte alla vecchia moda; ma colla storia *reale,* composta a seconda dei moderni precetti e con metodo moderno. [**151**] E ciò dicono, non quasi argomentando *ad*

V. Il modernista apologeta.

§ 1. *Doppia dipendenza dal filosofo e dallo storico.*

hominem; ma perchè difatti credono che solo in tale storia si trovi la verità. Non si curano poi nello scrivere di insistere sulla propria sincerità: sono essi già noti presso i razionalisti, sono già lodati siccome militanti sotto una stessa bandiera; della quale lode, che ad un cattolico dovrebbe far ribrezzo, essi si compiacciono e se ne fanno scudo contro le riprensioni della Chiesa. — [**152**] Ma vediamo in pratica come un di costoro compia la sua apologia. Il fine che si propone è di condurre l'uomo che ancora non crede a provare in sè quella *esperienza* della cattolica religione, che, secondo i modernisti, è base della fede. Due vie perciò gli si aprono, l'una *oggettiva,* l'altra *soggettiva.* [**153**] La prima muove dall'agnosticismo; e tende a dimostrare come nella religione, e specialmente nella cattolica, vi sia tale virtù vitale, da costringere ogni savio psicologico e storico ad ammettere che nella storia di essa si nasconda alcun che d'*incognito.* A tale scopo fa d'uopo provare che la religione cattolica, quale è al presente, è la stessissima che Cristo fondò, ossia il progressivo sviluppo del germe recato da Gesù Cristo. Pertanto dovrà dapprima determinarsi quale esso sia questo germe. Pretendono di esprimerlo colla seguente formola: Cristo annunciò la venuta del regno di Dio, il quale regno dovrebbe aver fra breve il suo compimento, ed egli ne sarebbe il Messia, cioè l'esecutore stabilito da Dio e l'ordinatore. Dopo ciò converrà dimostrare come questo germe, sempre immanente nella religione cattolica, di mano in mano e di pari passo con la storia, siasi sviluppato e sia venuto adattandosi alle successive circostanze, da queste vitalmente assimilandosi quanto gli si affacesse di forme dottrinali, cultuali, ecclesiastiche; superando nel tempo stesso gli ostacoli, sbaragliando i nemici, e sopravvivendo ad ogni sorta di contraddizioni o di lotte. Dopo che tutto questo, cioè gli impedimenti, i nemici, le persecuzioni, i combattimenti, come pure la vitalità e fecondità della Chiesa, siansi mostrati tali che, quantunque nella storia della stessa

§ 2. *Fine e doppia via.*

Applicazione dell'agnosticismo nella via *oggettiva.*

Formula e dimostrazione del germe primitivo immanente nel cattolicismo.

Chiesa si scorgano serbate le leggi della evoluzione, pure queste non bastano a pienamente spiegarla: l'*incognito* starà di fronte e si presenterà da se stesso. — [154] Fin qui i modernisti. I quali però in tutto questo discorrere, non pongon mente ad una cosa; e cioè, che quella determinazione del germe primitivo è tutto frutto dell'apriorismo del filosofo agnostico ed evoluzionista, e che il germe stesso è così gratuitamente da loro definito pel buon gioco della loro causa.

Insufficienza di simile discorso.

[155] Mentre però i nuovi apologisti, cogli argomenti arrecati, si studiano di affermare e persuadere la religione cattolica, non han riguardo a concedere che in essa molte cose sono che spiacciono. Che anzi, con una mal velata voluttà, van ripetendo pubblicamente che anche in materia dogmatica ritrovano errori e contradizioni; benchè soggiungano, che tali errori e contradizioni non solo meritano scusa, ma, ciò che è più strano, sono da legittimarsi e giustificarsi. Così pure, secondo essi, nelle sacre Scritture occorrono moltissimi sbagli in materia scientifica e storica. Ma, dicono, non sono quelli, libri di scienza o di storia, sì bene di religione e di morale: ove la scienza e la storia sono involucri con cui si cuoprono le esperienze religiose e morali per meglio propagarsi nel pubblico; il quale pubblico non intendendo altrimenti, una scienza od una storia più perfetta sarebbegli stata non di vantaggio ma di nocumento. [156] Del resto, aggiungono i libri sacri, perchè di lor natura religiosi, sono essenzialmente viventi: or la vita ha pur essa la sua verità e la sua logica; diversa certamente dalla verità e logica razionale, anzi di tutt'altro ordine, verità cioè di comparazione e proporzione sia con l'ambiente in cui si vive, sia col fine per cui si vive. Finalmente a tanto estremo essi giungono da affermare, senza attenuazione di sorta, che tutto ciò che si spiega con la vita tutto è vero e legittimo. — [157] Noi, venerabili Fratelli, pei quali la verità è una ed unica, e che riteniamo i sacri libri come quelli che, *scritti sotto l'ispirazione dello Spirito Santo,*

§ 3. *Concessioni fatte ai nemici della religione.*

Errori supposti nella Scrittura sacra.

§ 4. *Loro opposizione con la veracità divina e i dogmi della Chiesa.*

hanno per autore Iddio, [1] affermiamo ciò essere il medesimo che attribuire a Dio la menzogna di utilità o officiosa; e con le parole di S. Agostino protestiamo che: *Ammessa una volta in così altissima autorità qualche bugia officiosa, nessuna particella di quei libri resterà che, sembrando ad alcuno o ardua pel costume o incredibile per la fede, con la stessa perniciosissima regola, non si riferisca a consiglio o vantaggio dell'autore menzognero.* [2] Dal che seguirà quel che lo stesso S. Dottore aggiunge: *In esse*, cioè nelle Scritture, *ciascuno crederà quel che vuole, quel che non vuole non crederà.* — [158] Ma i modernisti apologetici non si dan pensiero di tanto. Concedono di più trovarsi talora nei libri santi dei ragionamenti per sostenere una qualche dottrina, che non si appoggiano a verun ragionevole fondamento, come son quelli che si basano sulle profezie. Vero è che anche questi menan per buoni come artifizi di predicazione legittimata dalla vita. Che più? Concedono, anzi sostengono che Gesù Cristo stesso errò manifestamente nell'assegnare il tempo della venuta del regno di Dio: ma ciò, secondo essi, non può fare meraviglia, perchè egli ancora era sottoposto alle leggi della vita! — [159] Che sarà dopo ciò dei dogmi della Chiesa? riboccano pur questi di aperte contradizioni: ma, oltrechè sono ammesse dalla logica della vita, non si oppongono alla verità simbolica; giacchè si tratta in essi dell'infinito, che ha infiniti rispetti. A far breve, talmente approvano e difendono siffatte teorie, che non si peritano di dichiarare, non potersi rendere all'Infinito omaggio più nobile, come affermando di esso cose contradittorie! Ed ammessa così la contradizione, qual assurdo non si ammetterà?

Assurde risposte dei modernisti.

§ 5. *Applicazione dell'* immanentismo *nella via* soggettiva.

[160] Oltre agli argomenti *oggettivi*, il non credente può essere disposto alla fede anche con *soggettivi*. In questo caso gli apologeti modernisti si rifanno sulla

[1] Conc. Vat., *De Rev.*, c. 2.
[2] Epist. 28.

dottrina della *immanenza*. Si adoprano cioè di convincer l'uomo, che in lui stesso e negli intimi recessi della sua natura e della sua vita si cela il desiderio e il bisogno di una religione, nè di una religione qualsiasi, ma tale qual è appunto la cattolica; giacchè questa, dicono, è *postulata* onninamente dal perfetto sviluppo della vita. — [**161**] E qui di bel nuovo siam costretti a lamentarci gravemente che non mancano cattolici, i quali, benchè rigettino la dottrina dell'*immanenza* come dottrina, pure se ne giovano per l'apologetica; e ciò fanno con sì poca cautela, da sembrare ammettere nella natura umana non pure una capacità od una convenienza per l'ordine soprannaturale, ciò che gli apologisti cattolici, con le debite restrizioni, dimostraron sempre, ma una stretta e vera esigenza. — [**162**] A dir più giusto però, questa esigenza della religione cattolica è sostenuta dai modernisti più moderati. Quelli fra costoro, che potremmo chiamare *integralisti,* pretendono che si debba indicare all'uomo, che ancor non crede, latente in lui lo stesso germe che fu nella coscienza di Cristo e da Cristo trasmesso agli uomini. — [**163**] Ed eccovi, o Venerabili Fratelli, descritto per sommi capi il metodo apologetico dei modernisti, in tutto conforme alle loro dottrine: metodo e dottrine infarciti di errori atti non ad edificare ma a distruggere, non a far dei cattolici ma a trascinare i cattolici all'eresia, anzi alla distruzione totale di ogni religione!

Cattolici fautori della immanenza nell'apologetica.

Integralisti dell'immanentismo.

164] Restano per ultimo a dir poche cose del modernista in quanto la pretende a riformatore. Già le cose esposte finora ci provano abbondantemente da quale smania di innovazione sieno rosi cotesti uomini. E tale smania ha per oggetto quanto vi è nel cattolicesimo. — [**165**] Vogliono riformata la filosofia specialmente dei Seminarii, sì che rilegata la filosofia scolastica alla storia della filosofia in combutta con gli altri

VI. **Il modernista riformatore.**

§ 1. *Smania di innovazioni circa l'insegnamento e la dottrina.*

sistemi passati di uso, si insegni ai giovani la filosofia moderna, unica vera e rispondente ai nostri tempi. — A riformare la teologia, vogliono che quella, che diciamo teologia razionale, abbia per fondamento la moderna filosofia. Chiedono inoltre che la teologia positiva si basi precipuamente nella storia dei dogmi. — Anche la storia chiedono che si scriva e s'insegni con metodi loro e precetti nuovi. — Dicono che i dogmi e la loro evoluzione debbano accordarsi con la scienza e la storia. — Pel catechismo, esigono che nei libri catechetici s'inseriscano solo quei dogmi, che sieno stati riformati e che sieno a portata dell'intelligenza del volgo. —

§ 2. Circa il culto.

[166] Circa il culto, gridano che si debbano diminuire le devozioni esterne e proibire, che si aumentino. Benchè, a dir vero, altri più favorevoli al simbolismo, si

§ 3. Circa il governo.

mostrino in questa parte più indulgenti. — [167] Strepitano a gran voce perchè il regime ecclesiastico debba essere rinnovato per ogni verso, ma specialmente pel disciplinare e il dogmatico. Perciò pretendono che dentro e fuori si debba accordare con la coscienza moderna, che tutta è volta a democrazia; perciò dicono doversi nel governo dar la sua parte al clero inferiore e perfino al laicato e *discentrare*. Ci si passi la parola, l'autorità troppo riunita e ristretta nel centro. Le Congregazioni romane si devono svecchiare; e in capo a tutte quelle del Santo Officio e dell'Indice. — Deve cambiarsi l'atteggiamento dell'autorità ecclesiastica nelle questioni politiche e sociali, talchè si tenga essa estranea dai civili ordinamenti, ma pur vi si acconci

§ 4. Circa la morale.

per penetrarli del suo spirito. — [168] In fatto di morale, dànno voga al principio degli Americanisti, che le virtù attive debbano anteporsi alle passive, e di quelle promuovere l'esercizio con prevalenza su queste. — Chieggono che il clero ritorni all'antica umiltà e povertà; ma lo vogliono di mente e di opere consenzienti coi precetti del modernismo. — Finalmente non mancano coloro che, obbedendo volentierissimo ai cenni dei lor maestri protestanti, desiderano soppresso nel

sacerdozio lo stesso sacro celibato. — [169] Che si lascia dunque d'intatto nella Chiesa, che non si debba da costoro e secondo i lor principii riformare? Conclusione: nulla di intatto.

[170] In tutta questa esposizione della dottrina dei modernisti vi saremo sembrati, o Venerabili Fratelli, prolissi forse oltre il dovere. Ma è stato ciò necessario, sì per non sentirci accusare, come suole, di ignorare le loro cose, e sì perchè si vegga che, quando parlasi di modernismo, non parlasi di vaghe dottrine non unite da alcun nesso, ma di un unico corpo e ben compatto, ove chi una cosa ammetta uopo è che eccetti tutto il rimanente. Perciò abbiam voluto altresì far uso di una forma quasi didattica, nè abbiamo ricusato il barbaro linguaggio onde i modernisti fanno uso. — [171] Ora, se quasi di un solo sguardo abbracciamo l'intero sistema, niuno si stupirà ove Noi lo definiamo, affermando esser esso la sintesi di tutte le eresie. Certo, se taluno si fosse proposto di concentrare quasi il succo ed il sangue di quanti errori circa la fede furono sin ora ascritti; non avrebbe mai potuto riuscire a far meglio di quel che han fatto i modernisti. [172] Questi anzi tanto più oltre si spinsero che, come già osservammo, non pure il cattolicesimo ma ogni qualsiasi religione hanno distrutta. Così si spiegano i plausi dei razionalisti; perciò coloro, che fra i razionalisti parlano più franco ed aperto, si rallegrano di non avere alleati più efficaci dei modernisti. — [173] E per fermo, rifacciamoci alquanto, o Venerabili Fratelli, a quella esizialissima dottrina dell'*agnosticismo*. Con essa, dalla parte dell'intelletto, è chiusa all'uomo ogni via per arrivare a Dio, mentre si pretende di aprirla più acconcia per parte di un certo sentimento e dell'azione. Ma chi non iscorge quanto vanamente ciò si affermi? Il sentimento risponde sempre all'azione di un oggetto, che sia proposto dall'intelletto o dal senso. Togliete di mezzo l'intelletto; l'uomo, già portato a seguire il senso, lo se-

VII. **Critica complessiva dell'intero sistema.**

§ 1. *Sintesi di tutte le eresie.*

§ 2. *Errori esiziali dell'agnosticismo.*

guirà con più impeto. [174] Di più, le fantasie, quali che esse sieno, di un sentimento religioso non possono vincere il senso comune: ora questo insegna che ogni perturbazione o occupazione dell'animo non è in aiuto ma d'impedimento alla ricerca del vero, del vero diciamo quale è in sè; giacchè quell'altro vero *soggettivo*, frutto del sentimento interno e dell'azione, se è acconcio per giocar di parole, poco interessa l'uomo a cui soprattutto importa conoscere, se siavi o no fuor di lui un Dio, nelle cui mani una volta dovrà cadere. —

§ 3. *Aggravati, non rimediati dall'*immanentismo, *con la pretesa* esperienza.

[175] Ricorrono, a vero dire, i modernisti per aiuto all'*esperienza*. Ma che può aggiunger questa al sentimento? Nulla: solo potrà renderlo più intenso; dalla quale intensità sia proporzionatamente resa più ferma la persuasione della verità dell'*oggetto*. Ma queste due cose non faranno sì che il sentimento lasci di essere sentimento, nè ne cangiano la natura sempre soggetta ad inganno, se l'intelletto non lo scorga; anzi la confermano e la rinforzano, giacchè il sentimento quanto è più intenso tanto a miglior diritto è sentimento.

Inganni e pericoli del sentimento.

[176] Trattandosi poi qui di sentimento religioso e di esperienza in esso contenuta, sapete bene, o Venerabili Fratelli, di quanta prudenza sia mestieri in siffatta materia e di quanta scienza che regoli la stessa prudenza. Lo sapete dalla pratica delle anime, di talune in ispecialità in cui domina il sentimento: lo sapete dalla consuetudine dei trattati di ascetica; i quali avvegnachè disprezzati da costoro, contengono più sodezza di dottrina e più sagacia di osservazione che non ne vantino i modernisti.

Conseguenze pestifere di questo soggettivismo.

[177] A noi per fermo sembra cosa da stolto o almeno di persona al sommo imprudente, ritener per vere, senza esame di sorta, queste ultime esperienze quali dai modernisti si spacciano. Perchè allora, lo diciamo qui di passata, perchè, se queste esperienze hanno sì grande forza e certezza, non l'avrà uguale quella esperienza che molte migliaia di cattolici affermano di avere, che i modernisti cioè battono un cammino sbagliato? Sola questa esperienza sarebbe falsa

e ingannevole? La massima parte degli uomini ritiene fermamente e sempre riterrà che col solo sentimento e con la sola esperienza, senza guida e lume dell'intelletto, mai si potrà giungere alla conoscenza di Dio. Dunque resta di nuovo o l'ateismo o l'irreligione assoluta. — [178] Nè i modernisti hanno nulla a sperar di meglio dalla loro dottrina del *simbolismo*. Imperciocchè, se tutti gli elementi, che dicono intellettuali non sono che puri simboli di Dio; perchè non sarà un simbolo il nome stesso di Dio o di personalità divina? E se è così, si potrà bene dubitare della stessa divina personalità, ed avremo aperta la via al panteismo. — [179] E qua similmente, cioè al puro panteismo, mena l'altra dottrina dell'*immanenza divina*. Giacchè domandiamo: siffatta *immanenza* distingue o no Iddio dall'uomo? Se lo distingue, che differisce adunque cotal dottrina dalla cattolica? o perchè mai rigetta quella della eterna rivelazione? Se poi non si distingue, eccoci di bel nuovo col panteismo. Ma difatto l'*immanenza* dei modernisti vuole ed ammette che ogni fenomeno di coscienza nasca dall'uomo in quanto uomo. Dunque di legittima conseguenza inferiamo, che Dio e l'uomo sono la stessa cosa; e perciò il panteismo. — [180] Finalmente pari è la conseguenza che si trae dalla lor decantata distinzione fra la scienza e la fede. L'oggetto della scienza lo pongono essi nella realtà del conoscibile; quello della fede nella realtà dell'inconoscibile. Orbene l'inconoscibile è tale per la totale mancanza di proporzione fra l'oggetto e la mente. Ma questa mancanza di proporzione, secondo gli stessi modernisti, non potrà mai esser tolta. Dunque l'inconoscibile resterà sempre inconoscibile tanto pel credente quanto pel filosofo. Dunque se si avrà una religione, questa sarà della realtà dell'inconoscibile; la quale realtà perchè poi non possa essere l'anima universale del mondo, come l'ammettono taluni razionalisti, noi nol vediamo. — [181] Ma basti sin qui per conoscere per quante vie la dottrina del modernismo conduca all'ateismo e alla di-

§ 4. *Simili empietà del* simbolismo.

§ 5. *Errore della* immanenza divina, *via al panteismo.*

§ 6. *Pari conseguenza della distinzione tra scienza e fede.*

Il modernismo tra protestantesimo e ateismo.

struzione di ogni religione. L'errore dei protestanti diè il primo passo in questo sentiero; il secondo è del modernismo; a breve distanza dovrà seguire l'ateismo.

PARTE II.

Cause del modernismo.

[182] A più intimamente conoscere il modernismo e a trovare più acconci rimedi a sì grave malore, gioverà ora, o Venerabili Fratelli, ricercare alquanto le cause, ond'esso è nato ed è venuto crescendo. — Non ha dubbio che la prima causa ed immediata sta nell'aberramento dell'intelletto. Quali cause remote due Noi ne riconosciamo: la curiosità e la superbia.

§ 1. *Cause morali remote: curiosità e superbia.*

[183] La curiosità, se non sia saggiamente frenata, basta di per sè sola a spiegare ogni fatta di errori. Per lo che il nostro predecessore Gregorio XVI a buon diritto scriveva: [1] *È grandemente da piangere nel vedere fin dove si profondino i deliramenti dell'umana ragione; quando taluno corra dietro alle novità, e contro l'avviso dell'Apostolo si adoperi di sapere più che saper non convenga, e confidando troppo in se stesso, pensi di dover cercare la verità fuori della Chiesa cattolica, in cui senza imbratto di pur levissimo errore essa si trova.* — [184] Ma ad acciecare l'animo e trascinarlo nell'errore assai più di forza ha in sè la superbia; la quale, trovandosi nella dottrina del modernismo quasi in un suo domicilio, da essa trae alimento per ogni verso e riveste tutte le forme. Per la superbia infatti costoro presumono audacemente di se stessi e si ritengono e si spacciano come norma di tutti. Per la superbia si gloriano vanissimamente quasi essi soli possiedono la sapienza, e dicono gonfi e pettoruti: *Noi non siamo come il rimanente degli uomini;* e per non essere di fatto posti a paro degli altri, abbracciano e sognano ogni sorta di novità le più assurde. Per la superbia ricusano ogni soggezione, e pretendono che l'autorità debba comporsi con la libertà. Per la superbia, dimentichi di

Pretensioni della superbia nei modernisti.

[1] Lett. Enc. « *Singulari Nos* », 25 giugno 1834.

se stessi, pensano solo a riformare gli altri, nè rispettano in ciò qualsivoglia grado fino alla potestà suprema. No, per giungere al modernismo, non vi è sentiero più breve e spedito della superbia. Se un laico, cattolico, se un sacerdote dimentichi il precetto della vita cristiana che c' impone di rinnegare noi stessi se vogliamo seguire Gesù Cristo, nè sradichi dal suo cuore la mala pianta della superbia: sì, costui è dispostissimo quanto mai a professar gli errori del modernismo! – [**185**] Per lo che, o Venerabili Fratelli, sia questo il primo vostro dovere di resistere a questi uomini superbi, occuparli negli uffici più umili ed oscuri, affinchè sieno tanto più depressi quanto più essi s' inalberano, e, posti in basso, abbiano minor campo di nuocere. Inoltre sia da voi stessi, sia per mezzo dei reggitori dei Seminari, cercate con somma diligenza di conoscere i giovani che aspirano ad entrare nel clero; e se alcuno ne troviate di carattere superbo, con ogni risolutezza respingetelo dal sacerdozio. Si fosse così operato sempre, colla vigilanza e fortezza che faceva di mestieri!

Dovere dei vescovi di resistere ai superbi.

[**186**] Che se dalle cause morali veniamo a quelle che spettano all' intelletto, la prima da notarsi è l' ignoranza. — I modernisti, quanti essi sono, che vogliono apparire e farla da dottori nella Chiesa, esaltando a grandi voci la filosofia moderna e schernendo la scolastica, se hanno abbracciata la prima ingannati dai suoi orpelli, ne devono saper grado alla totale ignoranza in che erano della seconda, e dal mancare perciò di mezzo per riconoscere la confusione delle idee e ribattere i sofismi. [**187**] Dal connubio poi della falsa filosofia colla fede è sorto il loro sistema, riboccante di tanti e sì enormi errori.

§ 2. *Cause intellettuali: prima l'ignoranza.*

Alla propagazione del quale portassero almeno un minor zelo ed ardore di quel che fanno! Tanta invece è la loro alacrità, così indefesso il lavoro, che dà strazio il veder consumate tante forze a danno della Chiesa, le quali rettamente usate, le sarebbero di vantaggio grandissimo. [**188**] A trarre poi in inganno gli animi

§ 3. *Ardire e tattica dei modernisti nella propaganda.*

una doppia tattica essi usano; prima si sbarazzano degli ostacoli, poi cercano con somma cura i mezzi che loro giovino, ed instancabili e pazientissimi li mettono in opera. — [189] Degli ostacoli, tre sono i principali che più sentono opposti ai loro conati; il metodo scolastico di ragionare, l'autorità dei Padri con la tradizione, il magistero ecclesiastico. Contro tutto questo la loro lotta è accanita. Deridono perciò continuamente e disprezzano la filosofia e la teologia scolastica. Sia che ciò facciano per ignoranza, sia che il facciano per timore, o meglio per l'una cosa insieme e per l'altra: certo si è che la smania di novità va sempre in essi congiunta coll'odio della scolastica; nè vi ha indizio più manifesto che taluno cominci a volgersi al modernismo, che quando incominci ad aborrire la scolastica. Ricordino i modernisti e quanti li favoriscono la condanna che Pio IX inflisse alla proposizione che diceva: [1] *Il metodo e i principî, con cui gli antichi dottori scolastici trattarono la teologia, più non si confanno ai bisogni dei nostri tempi ed ai progressi della scienza.* — [190] Sono poi astutissimi nello stravolgere la natura e l'efficacia della Tradizione, affin di privarla di ogni peso e di ogni autorità. Ma starà sempre per i cattolici l'autorità del secondo Sinodo Niceno, il quale condannò *coloro che osano... secondo gli scellerati eretici disprezzare le ecclesiastiche tradizioni ed escogitare qualsiasi novità... o architettare con malizia e astuzia di abbattere che che sia delle legittime tradizioni della Chiesa cattolica.* Starà sempre la professione del quarte Sinodo Costantinopolitano: *Noi dunque professiamo di serbare e custodire le regole, che tanto dai santi famosissimi Apostoli, quanto dagli universali e locali Concili degli ortodossi o anche da qualunque deiloquo Padre e Maestro della Chiesa furono date alla santa cattolica ed apostolica Chiesa.* Per lo che i Romani Pontefici Pio IV e Pio IX nella professione di fede vollero aggiunto an-

Mezzi negativi: lotta contro gli ostacoli, contro il metodo scolastico.

Contro la tradizione.

[1] Sillabo, propr. 13.

che questo: *Io ammetto fermissimamente ed abbraccio le apostoliche ed ecclesiastiche tradizioni, e tutte le altre osservanze e costituzioni della medesima Chiesa.* [191] Nè altrimenti che della Tradizione giudicano i modernisti dei santissimi Padri della Chiesa. Con estrema temerità li spacciano, come degnissimi bensì di ogni venerazione ma ignorantissimi di critica e di storia, scusabili solo pei tempi in che vissero. — [192] Si studiano e si sforzano, di attenuare e svilire l'autorità dello stesso magistero ecclesiastico, sia pervertendone sacrilegamente l'origine, la natura, i diritti, sia ricantando liberamente contro essa le calunnie dei nemici. Del greggie del modernisti sembra detto ciò che con tanto dolore scriveva il Predecessore Nostro:[1] *Per rendere spregiata ed odiosa la mistica Sposa di Cristo, che è luce vera, i figli delle tenebre furon soliti di opprimerla pubblicamente di una pazza calunnia, e stravolto il significato e la forza delle cose e delle parole, chiamarla amica di oscurità, mantenitrice d'ignoranza, nemica della luce e del progresso delle scienze.* — [193] Dopo ciò, Venerabili Fratelli, qual meraviglia se i cattolici, strenui difensori della Chiesa, son fatti segno dai modernisti di somma malevolenza e di livore? Non vi è specie d'ingiurie con cui non li lacerino: l'accusa più usuale è quella di chiamarli ignoranti ed ostinati. Che se la dottrina e l'efficacia di chi li confuta dà loro timore, ne incidono i nervi con la congiura del silenzio. [194] E questa maniera di fare a riguardo dei cattolici è tanto più odiosa perchè, nel medesimo tempo e senza modo nè misura, con continue lodi esaltano chi sta dalla loro: i libri di costoro riboccanti di novità accolgono ed ammirano con grandi applausi; quanto più alcuno si mostra audace nel distruggere l'antico, nel rigettare la tradizione e il magistero ecclesiastico, tanto più gli dan vanto di sapiente: e per ultimo, ciò che fa inorridire ogni anima retta, se qual-

Contro i SS. Padri.

Contro il magistero ecclesiastico.

Contro i cattolici, difensori della Chiesa.

[1] Motu-pr. *Ut mysticam*, 14 marzo 1891.

cuno sia condannato dalla Chiesa, non solo pubblicamente e profusamente lo encomiano, ma quasi lo venerano come martire della verità. — [**195**] Da tutto questo strepito di lodi e d'improperi colpiti e turbati gli animi giovanili, da una parte per non passare per ignoranti, dall'altra per parer sapienti, spinti internamente dalla curiosità e dalla superbia, si dan per vinti e passano al modernismo.

Mezzi positivi e artificî svariati.

[**196**] Ma qui già siamo agli artifici con che i modernisti spacciano la loro merce. Che non tentano essi mai per moltiplicare adepti? Nei Seminari e nelle Università cercano di ottenere cattedre da mutare insensibilmente in cattedre di pestilenza. Inculcano le loro dottrine, benchè velatamente, predicando nelle chiese; le annunciano più aperte nei congressi: le introducono e le magnificano nei sociali istituti. Col nome proprio o di altri pubblicano libri, giornali, periodici. Uno stesso e solo scrittore fa uso talora di molti nomi, perchè gl'incauti sieno tratti in inganno dalla simulata moltitudine degli autori. In somma, coll'azione, colla parola, con la stampa tutto tentano, da sembrar quasi colti da frenesia. — [**197**] E tutto ciò con qual esito? Piangiamo purtroppo gran numero di giovani di speranze egregie e che ottimi servigi renderebbero alla Chiesa, usciti fuori dal retto cammino. Piangiamo moltissimi, che, sebbene non giunti tant'oltre, pure, respirata un'aria corrotta, sogliono pensare, parlare, scrivere più liberamente che non si convenga a cattolici. Si contano costoro fra i laici, si contano fra i sacerdoti; e chi lo crederebbe? si contano altresì nelle stesse famiglie dei religiosi. Trattano di Scrittura secondo le leggi dei modernisti. Scrivono storia e sotto specie di dir tutta la verità, tutto ciò che sembri gittare ombra sulla Chiesa, lo pongono diligentissimamente in luce con voluttà mal repressa. Le pie tradizioni popolari, seguendo un certo apriorismo, cercano a tutta possa di cancellare. Ostentano disprezzo per sacre Reliquie raccomandate dalla loro vetustà. Insomma li punge la

§ 4. *Esito lagrimevole di tali arti.*

vana bramosia che il mondo parli di loro; il che si persuadono che non sarà, se dicono soltanto quello che sempre e da tutti fu detto. [**198**] Intanto si dànno forse a credere di prestare ossequio a Dio ed alla Chiesa; ma in realtà gravissimamente li offendono, non tanto per quel che fanno, quanto per l'intenzione con cui operano e per l'aiuto che prestano utilissimo agli ardimenti dei modernisti.

PARTE III.
Rimedi.

[**199**] A questo torrente di gravissimi errori, che di celato e alla scoperta va guadagnando, si adoperò con detti e con fatti di opporsi fortemente Leone XIII predecessore Nostro di felice ricordanza, specialmente a riguardo delle sante Scritture. [**200**] Ma i modernisti, lo vedemmo, non si lasciano spaventare facilmente: affettando il maggior rispetto ed una somma umiltà, stravolsero a loro senso le parole del Pontefice, e gli atti di lui li fecero passare come diretti ad altri. Così il male è venuto pigliando forza ogni giorno più. [**201**] Abbiam dunque deciso, o Venerabili Fratelli, di non tergiversare più oltre e di por mano a misure più energiche. Preghiamo però e scongiuriamo voi che, in negozio di tanto rilievo, non Ci lasciate menomamente desiderare la vostra vigilanza e diligenza e fortezza. E quel che chiediamo ed aspettiamo da voi, lo chiediamo altresì e lo aspettiamo dagli altri pastori delle anime, dagli educatori e maestri del giovine clero, e specialmente dai Superiori generali degli Ordini religiosi.

Inutilità degli sforzi di Leone XIII.

[**202**] I. La prima cosa adunque, per ciò che spetta agli studi, vogliamo e decisamente ordiniamo che a fondamento degli studi sacri si ponga la filosofia scolastica. — Bene inteso che, *se dai dottori scolastici furono agitate questioni troppo sottili o fu alcun che trattato con poca considerazione: se fu detta cosa che mal si affaccia con dottrine accertate dei secoli seguenti, ovvero in qual-*

§ 1. *Norme degli studi:*
la filosofia scolastica per fondamento;

sivoglia modo non ammissibile; non è nostra intenzione che tutto ciò debba servir d'esempio da imitare anche ai dì nostri.[1] Ciò che monta anzi tutto è che la filosofia scolastica che noi ordiniamo di seguire, si debba precipuamente intendere quella di S. Tommaso di Aquino: intorno alla quale tutto ciò che il Nostro Predecessore stabilì, intendiamo che rimanga in pieno vigore e, se è bisogno, lo rinnoviamo e confermiamo e severamente ordiniamo che sia da tutti osservato. Se nei Seminarii si sia ciò trascurato, toccherà ai Vescovi insistere ed esigere che in avvenire si osservi. Lo stesso comandiamo ai Superiori degli Ordini religiosi. Ammoniamo poi quelli che insegnano di ben persuadersi che il discostarsi dall'Aquinate, specialmente in cose metafisiche, non avviene senza grave danno.

la teologia scolastica e la positiva;

[**203**] Posto così il fondamento della filosofia, si innalzi con somma diligenza l'edificio teologico. — Venerabili Fratelli, promovete con ogni industria possibile lo studio della teologia, talchè i chierici, uscendo dai Seminarii, ne portino seco un'alta stima ed un grande amore e l'abbiano sempre carissimo. Imperocchè *nella grande e molteplice copia di discipline che si porgono alla mente cupida di verità, a tutti è noto che alla sacra Teologia appartiene talmente il primo luogo, che fu antico detto dei sapienti, essere dovere delle altre scienze ed arti di servirla e prestarle mano siccome ancelle.*[2] [**204**] Aggiungiamo qui, sembrarci altresì degni di lode coloro, che, salvo il rispetto alla Tradizione, ai Padri, al magistero ecclesiastico, con saggio criterio e con norme cattoliche (ciò che non sempre da tutti si osserva) cercano di illustrare la teologia positiva, attingendo lume dalla storia di vero nome. Certamente che alla teologia positiva deve ora darsi più larga parte che pel passato: ciò nondimeno deve farsi in guisa, che nulla ne venga a perdere la teologia scolastica, e si disapprovino quai

[1] Leone XIII, Enc. « *Aeterni Patris* ».

[2] Leone XIII, Lett. ap. « *In magna* » 10 dec. 1889.

fautori del modernismo coloro, che tanto innalzino la teologia positiva da sembrar quasi spregiare la scolastica.

studi profani per accessorio, senza danno dei sacri.

[205] In quanto alle discipline scolastiche basti richiamare quel che il Nostro Predecessore disse con molta sapienza: [1] *Adoperateri strenuamente nello studio delle cose naturali: nel qual genere gl'ingegnosi ritrovati e gli utili ardimenti dei nostri tempi, come di ragione sono ammirati dai presenti così dai posteri avranno perpetua lode ed encomio.* Questo però senza danno degli studi sacri: il che ammoniva lo stesso Nostro Predecessore con queste altre gravissime parole: [2] *La causa di siffatti errori, chi la ricerchi diligentemente, sta principalmente in ciò che di questi nostri tempi, quanto più fervono gli studi delle scienze naturali, tanto più son venute meno le discipline più severe e più alte: alcune di queste infatti sono quasi poste in dimenticanza; alcune son trattate stancamente e con leggerezza, e ciò che è indegno, perduto lo splendore della primitiva dignità, son deturpate da prave sentenze e da enormi errori.* — Con questa legge ordiniamo che si regolino nei Seminarii gli studi delle scienze naturali.

§ 2. *Scelta dei moderatori e maestri nei seminari e negli Istituti cattolici.*

[206] II. A questi ordinamenti tanto Nostri che del Nostro Antecessore fa mestieri volgere l'attenzione ognorachè si tratti di scegliere i moderatori e maestri così dei Seminarî come delle Università cattoliche. — Chiunque in alcun modo sia infetto di modernismo, senza riguardi di sorta si tenga lontano dall'ufficio così di reggere e così d'insegnare: se già si trovi con tale incarico, ne sia rimosso. Parimente si faccia con chiunque o in secreto o apertamente favorisce il modernismo, sia lodando i modernisti, sia attenuando la loro colpa, sia criticando la scolastica, i Padri, il magistero ecclesia-

[1] Allocuz. 7 marzo 1880.
[2] Loc. cit.

stico, sia ricusando obbedienza alla potestà ecclesiastica da qualunque persona essa si eserciti: e similmente con chi in materia storica, archeologica e biblica si mostri amante di novità: e finalmente, con quelli altresì che non si curano degli studi sacri o paiono a questi anteporre i profani. [**207**] In questa parte, o Venerabili Fratelli, e specialmente nella scelta dei maestri, non sarà mai eccessiva la vostra attenzione e fermezza; essendochè sull'esempio dei maestri si formano per lo più i discepoli. Poggiati adunque sul dovere di coscienza, procedete in questa materia con prudenza sì ma con fortezza.

Vigilanza sui giovani e norme pratiche.

[**208**] Con non minore vigilanza e severità dovrete esaminare e scegliere chi debba essere ammesso al Sacerdozio. Lungi, lungi dal clero l'amore di novità: Dio non vede di buon occhio gli animi superbi e contumaci! A niuno in avvenire si conceda la laurea di teologia o di diritto canonico, che non abbia prima compíto per intero il corso stabilito di filosofia scolastica. Se tale laurea ciò non ostante venisse concessa, sia nulla. — [**209**] Le ordinazioni che la sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari emanò nell'anno 1906 pei chierici d'Italia dell'uno e dell'altro clero circa il frequentare le Università, stabiliamo che d'ora innanzi rimangano estese a tutte le nazioni. — [**210**] I chierici e sacerdoti iscritti ad un Istituto o ad una Università cattolica non potranno seguire nelle Università civili quei corsi, di cui vi sieno cattedre negli Istituti cattolici ai quali essi appartengono. Se in alcun luogo si è ciò permesso per lo passato, ordiniamo che più non si conceda nell'avvenire. — [**211**] I vescovi che formano il consiglio direttivo di siffatti cattolici Istituti o cattoliche Università veglino con ogni cura perchè questi Nostri comandi vi si osservino costantemente.

§ 3. *Provvedimenti contro gli scritti infetti di modernismo.*

III. [**212**] È parimente officio dei Vescovi impedire che gli scritti infetti di modernismo o ad esso favorevoli

si leggano, se sono già pubblicati, o, se nol sono, proibire che si pubblichino. — [213] Qualsivoglia libro o giornale o periodico di tal genere non si dovrà mai permettere o agli alunni dei Seminarii o agli uditori delle Università cattoliche: il danno che ne proverrebbe non sarebbe minore di quello delle letture immorali; sarebbe anzi peggiore, perchè ne andrebbe viziata la radice stessa del vivere cristiano. — [214] Nè altrimenti si dovrà giudicare degli scritti di taluni cattolici, uomini del resto di non malvagie intenzioni, ma che digiuni di studi teologici e imbevuti di filosofia moderna, cercano di accordare questa con la fede e di farla servire, come essi dicono, ai vantaggi della fede stessa. Il nome e la buona fama degli autori fà sì che tali libri sieno letti senza verun timore, e sono quindi più pericolosi per trarre a poco a poco al modernismo.

Libri e periodici pericolosi, interdetti ai giovani.

[215] Per dar poi, o Venerabili Fratelli, disposizioni più generali in sì grave materia, se nelle vostre diocesi corrono libri perniciosi, adoperatevi con fortezza a sbandirli, facendo anche uso di solenni condanne. Benchè questa Sede Apostolica ponga ogni opera nel togliere di mezzo siffatti scritti; tanto oggimai ne è cresciuto il numero, che a condannarli tutti non bastano le forze. Quindi accade che la medicina giunga talora troppo tardi, quando cioè pel troppo attendere il male ha già preso piede. Vogliamo adunque che i Vescovi, deposto ogni timore, messa da parte la prudenza della carne, disprezzando il gridìo dei malvagi, soavemente sì ma con costanza, adempiano ciascuno le sue parti; memori di quanto prescriveva Leone XIII nella Costituzione apostolica *Officiorum: Gli Ordinari, anche come Delegati della Sede Apostolica, si adoprino di proscrivere e di togliere dalle mani dei fedeli i libri o altri scritti nocivi stampati o diffusi nelle proprie diocesi.* [216] Con queste parole si concede, è vero, un diritto: ma s'impone in pari tempo un dovere. Nè stimi veruno di avere adempiuto cotal dovere, se deferisca a Noi l'uno o l'altro libro, mentre altri moltissimi si lasciano divulgare e

Loro condanna, raccomandata ai vescovi.

Diritto e dovere dei vescovi.

Norme per l'*Imprimatur* dei libri.

diffondere. [217] Nè in ciò vi deve rattenere il sapere che l'autore di qualche libro abbia ottenuto altrove l'*Imprimatur;* sì perchè tal concessione può essere simulata, sì perchè può essere stata fatta per trascuratezza, o per troppa benignità, o per troppa fiducia dell'autore: il quale ultimo caso può talora avverarsi negli Ordini religiosi. Aggiungasi che, come non ogni cibo si confà a tutti egualmente, così un libro che in un luogo sarà indifferente, in un altro, per le circostanze può tornare nocivo. Se pertanto il Vescovo, udito il parere di persone prudenti, stimerà di dover condannare nella sua diocesi anche qualcuno di siffatti libri, gliene diamo ampia facoltà, anzi glielo rechiamo a dovere. Intendiamo bensì che si serbino in tal fatto i riguardi convenienti, bastando forse che la proibizione si restringa talora soltanto al clero: ma eziandio in tal caso sarà obbligo dei librai cattolici di non porre in vendita i libri condannati dal Vescovo. [218] E poichè Ci cade il discorso, vigilino i Vescovi che i librai per bramosia di lucro non spaccino merce malsana: il certo è che nei cataloghi di taluni di costoro si annunziano di frequente e con lode non piccola i libri dei modernisti. Se essi ricusano di obbedire, non dubitino i Vescovi di privarli del titolo di librai cattolici; similmente e con più ragione, se avranno quello di vescovili: che se avessero titolo di pontificii, si deferiscano alla Sede Apostolica. [219] A tutti finalmente ricordiamo l'articolo XXVI della mentovata Costituzione apostolica *Officiorum: Tutti coloro che abbiano ottenuta facoltà apostolica di leggere e ritenere libri proibiti, non sono perciò autorizzati a leggere libri o giornali proscritti dagli Ordinari locali, se pure nell'indulto apostolico non sia data espressa facoltà di leggere e ritenere libri condannati da chicchessia.*

Vigilanza sui librai.

Valore delle proibizioni dei vescovi.

§ 4. *Provvedimenti contro la stampa di libri cattivi: istituzione dei censori nelle diocesi.*

[220] IV. Ma non basta impedire la lettura o la vendita dei libri cattivi; fa d'uopo impedirne altresì la stampa. Quindi i Vescovi non concedano la facoltà di

stampa se non con la massima severità. [**221**] E poichè è grande il numero delle pubblicazioni, che a seconda della Costituzione *Officiorum* esigono l'autorizzazione dell'Ordinario; in talune diocesi si sogliono determinare in numero conveniente censori di officio per l'esame degli scritti. Somma lode Noi diamo a siffatta istituzione di censura: e non solo esortiamo, ma ordiniamo che si estenda a tutte le diocesi. In tutte adunque le Curie episcopali si stabiliscano censori per la revisione degli scritti da pubblicarsi: si scelgano questi dall'uno e dall'altro clero, uomini di età, di scienza e di prudenza che nel giudicare sappiano tenere il giusto mezzo. Spetterà ad essi l'esame di tutto quello che secondo gli articoli XLI e XLII della detta Costituzione ha bisogno di permesso per essere pubblicato. Il Censore darà per iscritto la sua sentenza. Se sarà favorevole, il Vescovo concederà la facoltà di stampa colla parola *Imprimatur*, la quale però sarà preceduta dal *Nihil obstat* e dal nome del Censore. [**222**] Anche nella Curia romana, non altrimenti che nelle altre, si stabiliranno Censori d'ufficio. L'elezione dei medesimi, dopo interpellato il Cardinale Vicario, e coll'annuenza ed approvazione dello stesso Sommo Pontefice, spetterà al Maestro del sacro Palazzo Apostolico. A questo pure toccherà determinare per ogni singolo scritto il Censore che lo esamini. La facoltà di stampa sarà concessa dallo stesso Maestro ed insieme dal Cardinale Vicario o dal suo Vicegerente, premesso però, come sopra si disse, il *Nulla osta* col nome del Censore. [**223**] Solo in circostanze straordinarie e rarissimamente si potrà, a prudente arbitrio del Vescovo, omettere la menzione del Censore. [**224**] Agli autori non si farà mai conoscere il nome del Censore, prima che questi abbia dato giudizio favorevole; affinchè il Censore stesso non abbia a patir molestia o mentre esamina lo scritto o in caso che ne disapprovi la stampa.[**225**] Mai non si sceglieranno Censori dagli Ordini religiosi, senza prima averne secretamente il parere del Superiore provinciale, o, se si tratta di Roma, del Generale: questi

Anche nella Curia romana.

Norme per la censura.

poi dovranno, secondo coscienza, attestare dei costumi, della scienza e dell' integrità della dottrina dell' eligendo. [**226**] Ammoniamo i Superiori religiosi del gravissimo dovere che essi hanno di non permettere che alcun che si pubblichi dai loro sudditi senza la previa facoltà loro e dell' Ordinario diocesano. [**227**] Per ultimo affermiamo e dichiariamo che il titolo di Censore, di cui taluno sia insignito, non ha verun valore, nè mai si potrà arrecare come argomento per dar credito alle private opinioni del medesimo.

Direzione di giornali e collaborazione vietata al clero, senza facoltà dell'Ordinario.

[**228**] Detto ciò generalmente, nominatamente ordiniamo un'osservanza più diligente di quanto si prescrive nell'articolo XLII della citata costituzione *Officiorum,* cioè: *È vietato ai sacerdoti secolari, senza previo permesso dell'Ordinario, prendere la direzione di giornali o di periodici.* Del quale permesso, dopo ammonitone, sarà privato chiunque ne facesse mal uso. — [**229**] Circa quei sacerdoti, che hanno titolo di *corrispondenti* o *collaboratori,* poichè avviene non raramente che pubblichino, nei giornali o periodici, scritti infetti di modernismo; vedano i Vescovi che ciò non avvenga; e se avvenisse, ammoniscano e diano proibizione di scrivere. Lo stesso con ogni autorità ammoniamo che facciano i Superiori degli Ordini religiosi: i quali se si mostrassero in ciò trascurati, provvedano i Vescovi con autorità delegata dal Sommo Pontefice. — [**230**] I giornali e periodici pubblicati dai cattolici abbiano, per quanto sia possibile un Censore determinato. Sarà obbligo di questo leggere opportunamente i singoli fogli o fascicoli dopo già pubblicati: se cosa alcuna troverà di pericoloso, ordinerà che sia corretto quanto prima. Lo stesso diritto avrà il Vescovo, anche in caso che il Censore non abbia reclamato.

Censura dei giornali e periodici.

Congressi e convegni di sacerdoti, interdetti.

V. Ricordammo già sopra i congressi e i pubblici convegni come quelli nei quali i modernisti si adoprano di propalare e propagare le loro opinioni. [**231**] I

Vescovi non permetteranno più in avvenire, se non in casi rarissimi, i congressi di sacerdoti. Se avverrà che li permettano, lo faranno solo a questa condizione che non vi si trattino cose di pertinenza dei Vescovi o della Sede Apostolica, non vi si facciano proposte o postulati che implichino usurpazione della sacra potestà, non vi si faccia affatto menzione di quanto sa di modernismo, di presbiterianismo, di laicismo. — A tali convegni, che dovranno solo permettersi volta per volta e per iscritto o in tempo opportuno, non potrà intervenire sacerdote alcuno di altra diocesi, se non porti commendatizie del proprio Vescovo. — [232] A tutti i sacerdoti poi non passi mai di mente ciò che Leone XIII raccomandava con parole gravissime: [1] *Sia intangibile appo i sacerdoti l'autorità dei propri Vescovi: si persuadano che il ministero sacerdotale, se non si eserciti sotto la direzione del Vescovo, non sarà nè santo, nè molto utile, nè rispettabile.*

Autorità dei vescovi raccomandata.

[233] VI. Ma che gioveranno, o Venerabili Fratelli, i Nostri comandi e le nostre prescrizioni, se non si osservino a dovere e con fermezza? Perchè questo si ottenga, Ci è parso espediente stendere a tutte le diocesi ciò che i Vescovi dell'Umbria, [2] molti anni or sono, con savissimo consiglio stabilirono per le loro. *Ad estirpare,* così essi, *gli errori già diffusi e ad impedire che più oltre si diffondano o che esistano tuttavia maestri di empietà, pei quali si perpetuino i perniciosi effetti originati da tale diffusione; il sacro Congresso, seguendo gli esempi di S. Carlo Borromeo, stabilisce che in ogni diocesi si istituisca un consiglio di uomini commendevoli dei due cleri, a cui spetti il vigilare se e con quali arti i nuovi errori si dilatino o si propa-*

Consiglio di vigilanza da istituirsi in ogni diocesi.

[1] Lett. Enc. « *Nobilissima Gallorum* », 10 febr. 1884.

[2] *Atti del Congr. dei Vesc. dell'Umbria*, nov. 1849, Tit. II, art. 6.

ghino, e farne avvertito il Vescovo perchè di concorde avviso prenda rimedi con cui il male si estingua fin dal principio e non si spanda di vantaggio a rovina delle anime, e ciò che è peggio si afforzi e cresca. — [**234**] Stabiliamo adunque che un siffatto Consiglio, che si chiamerà *di vigilanza,* si istituisca quanto prima in tutte le diocesi. I membri di esso si sceglieranno colle stesse norme già prescritte pei Censori dei libri. Ogni due mesi, in giorno determinato, si raccoglierà in presenza del Vescovo: le cose trattate o stabilite saranno sottoposte a legge di secreto. I doveri degli appartenenti al Consiglio saranno i seguenti. Scrutino con attenzione gl'indizi di modernismo tanto nei libri che nell'insegnamento: con prudenza, prontezza ed efficacia stabiliscano quanto è d'uopo per la incolumità del clero e della gioventù. — [**235**] Combattano le novità di parole, e rammentino gli ammonimenti di Leone XIII:[1] *Non si potrebbe approvare nelle pubblicazioni cattoliche un linguaggio che ispirandosi a malsana novità, sembrasse deridere la pietà dei fedeli ed accennasse a nuovi orientamenti della vita cristiana, a nuove direzioni della Chiesa, a nuove aspirazioni dell'anima moderna, a nuova vocazione del clero, a nuova civiltà cristiana.* Tutto questo non si sopporti così nei libri come dalle cattedre. — [**236**] Non trascurino i libri nei quali si tratti o delle pie tradizioni di ciascun luogo o delle sacre Reliquie. Non permettano che tali questioni si agitino nei giornali o in periodici destinati a fomentare la pietà, nè con espressioni che sappiano di ludibrio o di disprezzo, nè con affermazioni risolute, specialmente, come il più delle volte accade, quando ciò che si afferma o non passa i termini della probabilità o si basa su pregiudicate opinioni. — [**237**] Circa le sacre Reliquie si abbiano queste norme. Se i Vescovi, i quali sono soli giudici in questa materia, conoscano con certezza che

Suoi doveri.

Norme circa le reliquie.

[1] S. C. AA. EE. SS. 27 gen. 1902.

una Reliquia sia falsa, la toglieranno senz'altro dal culto dei fedeli. Se le autentiche di una Reliquia qualsiasi, o pei civili rivolgimenti o in altra guisa, siensi smarrite; non si esponga alla pubblica venerazione, se prima il Vescovo non ne abbia fatta ricognizione. L'argomento di prescrizione o di fondata presunzione allora solo avrà valore, quando il culto sia commendevole per antichità: il che risponde al Decreto emanato nel 1896 dalla Congregazione delle Indulgenze e sacre Reliquie, in questi termini: *Le Reliquie antiche sono da conservarsi nella venerazione che finora ebbero, se pure in casi particolari non si abbiano argomenti certi che sono false o supposte.* — [238] Nel portar poi giudizio delle pie tradizioni si tenga sempre presente, che la Chiesa in questa materia fa uso di tanta prudenza, da non permettere che tali tradizioni si raccontino nei libri, se non con grandi cautele e premessa la dichiarazione prescritta da Urbano VIII: il che pure adempiuto, non perciò ammette la verità del fatto, ma solo non proibisce che si creda, ove a farlo non manchino argomenti umani. Così appunto la sacra Congregazione dei riti dichiarava fin da trent'anni addietro:[1] *Siffatte apparizioni o rivelazioni non furono nè approvate nè condannate dalla Sede Apostolica, ma solo passate come da piamente credersi con sola fede umana, conforme alla tradizione di cui godono, confermata pure da idonei testimoni e documenti.* Niun timore può ammettere chi a questa regola si tenga. Imperocchè il culto di qualsivoglia apparizione in quanto riguarda il fatto stesso e dicesi *relativo*, ha sempre implicita la condizione della verità del fatto: in quanto poi è *assoluto*, si fonda sempre nella verità, giacchè si dirige alle persone stesse dei Santi che si onorano. Lo stesso vale delle Reliquie. — [239] Commettiamo infine al Consiglio di vigilanza, di tener d'occhio assiduamente e diligentemente gli

Circa le pie tradizioni, rivelazioni private, ecc.

Culto relativo delle apparizioni e delle reliquie.

[1] Decr. 2 magg. 1877.

Istituti sociali come pure gli scritti di questioni sociali, affinchè nulla vi si celi di modernismo, ma ottemperino alle prescrizioni dei Romani Pontefici.

Relazione triennale imposta ai vescovi.

[240] VII. Le cose fin qui stabilite affinchè non vadano in dimenticanza, vogliamo ed ordiniamo che i Vescovi di ciascuna diocesi, trascorso un anno dalla pubblicazione delle presenti Lettere, e poscia ogni triennio, con diligente e giurata esposizione riferiscano alla Sede Apostolica intorno a quanto si prescrive in esse, e sulle dottrine che corrono in mezzo al clero e soprattutto nei Seminarii ed altri Istituti cattolici, non eccettuati quelli che pur sono esenti dall'autorità dell'Ordinario. Lo stesso imponiamo ai Superiori generali degli Ordini religiosi a riguardo dei loro dipendenti.

Conclusione: il Papa amico di progresso.

[241] Queste cose, o Venerabili Fratelli, abbiam creduto di scrivervi per salute di ogni credente. I nemici della Chiesa certamente ne abuseranno per ribadire la vecchia accusa, per cui siamo fatti passare come avversi alla scienza ed al progresso della civiltà. A tali accuse, che trovano smentita in ogni pagina della storia della Chiesa, affine di opporre alcun che di nuovo, è Nostro consiglio di accordare ogni favore e protezione ad un nuovo Istituto, da cui, coll'aiuto di quanti fra i cattolici sono più insigni per fama di sapienza, ogni fatta di scienza e di erudizione, sotto la guida ed il magistero della cattolica verità, sia promosso. Assecondi Iddio i Nostri disegni e ci prestino aiuto quanti di vero amore amano la Chiesa di Gesù Cristo. Ma di ciò in altra opportunità. — [242] A voi intanto, o Venerabili Fratelli, nella cui opera e zelo sommamente confidiamo, imploriamo di tutto cuore la pienezza dei lumi celesti, affinchè, in tanto periglio delle anime per gli errori che da ogni banda s'infil-

Suoi disegni e suoi voti.

trano, scorgiate quel che far vi convenga, e con ogni ardore e fortezza lo eseguiate. Vi assista colla sua virtù Gesù Cristo autore e consummatore della nostra fede; vi assista coll' intercessione e coll'aiuto la Vergine immacolata profligatrice di tutte le eresie. E Noi, come pegno della Nostra carità e delle divine consolazioni fra tante contrarietà, impartiamo con ogni affetto a voi, al vostro clero ed ai vostri fedeli l'Apostolica Benedizione.

Dato a Roma, presso S. Pietro, il giorno 8 settembre 1907, nell'anno quinto del Nostro Pontificato.

PIO PP. X.

IL DECRETO " LAMENTABILI „ DELLA S. R. INQUISIZIONE

§ 1. — Importanza, opportunità e valore del decreto.

Tra il confuso tramestío di discussioni e di errori, che traviano le menti e pervertono gli animi, la Chiesa va continuando sempre, in varii modi, l'esercizio del suo divino magistero, siccome è debito suo, quale maestra di verità e custode infallibile del deposito della rivelazione, a lei affidato dal suo divino fondatore. Ma l'insegnamento della verità inchiude la proscrizione dell'errore; nè si può negare, restringere o menomare l'una, senza toccare ad un modo anche l'altro. Quando perciò la Chiesa leva la voce a denunziare gli errori o anche i pericoli dell'errore, benchè non lo faccia sempre con tutta la forza o l'uso di autorità del suo magistero solenne, lo fa sempre tuttavia con diritto di essere riverita, ascoltata, seguíta dai suoi figli.

E al diritto della Chiesa, quando ci parla per diverse vie, o vogliamo dire per i suoi diversi organi d' insegnamento, è correlativo il dovere dei fedeli; nè può esserle genuino figlio chi neghi alla sua voce quel peso e quell'ubbidienza che merita, cioè l'assenso sincero della mente e del cuore.

Presupposti questi principii, incontrastabili fra cattolici e troppo anche elementari, è manifesta l'importanza del celebre atto dottrinale, del 3 luglio 1907, che va talora sotto il nome di « Sillabo », ma è un decreto generale della Sacra Inquisizione Romana, onde si proscrivono i principali errori

che hanno corso ai nostri giorni anche tra cattolici, e ne minacciano la fede.

L'opportunità del decreto è mostrata dal fatto, a cui esso accenna sull'esordire; fatto palese a tutti e mille volte denunziato, il quale non si avvera solo nelle cose di religione, ma in ogni altra parte della scienza e della vita: l'età nostra cioè, impaziente di freno, segue con tanta bramosia le novità, che calpestando anche il tesoro di quelle verità che sono quasi il retaggio del genere umano, trabocca nei più gravi errori. In questo fatto non è dunque da riscontrare, come declamano alcuni, una *crisi* della fede, della teologia, del cattolicismo e via; bensì un generale traviamento delle intelligenze contemporanee. Che se piace parlare di *crisi,* dovrà dirsi piuttosto una crisi della ragione, del buon senso, cioè di quella *philosophia perennis* del genere umano, a cui rinunziando l'orgoglio umano, va punito da se stesso: ed è la più terribile punizione del superbo ignorante e scettico, quella punizione di cui parla il Dottore delle Genti scrivendo degli antichi filosofi ai Romani: *evanuerunt in cogitationibus suis... dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt.* [1]

Ma, bene soggiunge il decreto, siffatti errori generali si fanno assai più perniciosi, quando si applichino a dottrine sacre, alla interpretazione della santa Scrittura, ai principali misteri di nostra fede; e peggio quando fra gli stessi cattolici molti sono che li abboccano, che li propalano, e « scrittori non pochi, travalicando i limiti posti dai Padri e dalla santa Chiesa medesima, sotto specie di più alta intelligenza e a nome della critica storica, cercano un tale progresso di dogmi che in verità ne sarebbe la corruzione ». Ed ora appunto anche tra i fedeli si spargono tutto giorno siffatti errori, e minacciano di mettervi radice e corrompervi la purità della fede.

Questa triste condizione di cose, ognuno lo sa, da qualche anno si è venuta aggravando; essa, come dette origine, così dà la più vittoriosa giustificazione al decreto, la

[1] *Ad Rom.* I, 21-22.

più legittima spiegazione della sua sostanza, della sua forma, del suo tenore. Nè su ciò occorre insistere ; e nè pure è a discutere quello in che si accordi e quello in che diversifichi dal celebre Sillabo, o raccolta di proposizioni riprovevoli, fatta nel 1864 per ordine di Pio IX. Ciò appare bastevolmente dal tenore dello stesso Decreto. Che se il teologo potrà distinguere speculativamente, il fedele praticamente non vi farà differenza : egli sente ed ascolta, col suo senso cristiano, nell' un caso e nell' altro, una voce autorevole e sacra che lo premunisce dall' errore, gli addita la via, gli assicura la meta, assai più che la voce altera della scienza vana e gonfia del secolo.

E questa voce della Chiesa sarà di conforto non pure a quelli che hanno impugnato, secondo le loro forze, per amore della Chiesa e della fede, le proposizioni ora riprovate e proscritte ; ma altresì a quelli che professandosi cattolici, hanno creduto sincera di poterle difendere e propagare. Essi infatti, se sono sinceri e vogliono mantenersi quali si sono sempre dichiarati, cattolici schietti, devono ora godere di vedersi liberi dalla pericolosa via dell'errore per cui s'erano messi incautamente ; e ritraendosene tosto, non saranno essi i vinti, ma avranno il merito maggiore dei vincitori. Poichè qui veramente si ha da ripetere, col grande ed umile sapiente d'Ippona, che la verità sola è quella che vince, ed è gran gloria per ciascuno il darsi a lei vinto.

§ 2. — Breve analisi del decreto : ordine e nesso delle sue proposizioni.

Nè la verità, di cui si tratta, è o può apparire di mediocre importanza : un'occhiata anche rapida alle sessantacinque proposizioni riprovate e proscritte, mostra che qui si tratta di quanto ha di più vitale il cristianesimo, dei fondamenti stessi della fede, dei dogmi più essenziali, dell'autorità, dell'origine, della costituzione stessa della Chiesa. Tutto fu negato o messo in dubbio, e non da increduli scoperti,

ma da chi appariva o si diceva cattolico, e non di rado da sacerdoti. Giacchè, è da notare, che il decreto riguarda specialmente quegli errori che da parte razionalistica o protestantica si sono traforati nelle nostre file, e ora soppiatti, ora baldanzosi, vi vanno serpeggiando, a nome della critica e della scienza, benchè dell'una e dell'altra non abbiano che l'ombra.

E per dar loro più libera carriera a scorrere impunemente, si cominciò dal voler tolto o indebolito quel riparo che loro faceva argine allo straripare nel campo cattolico: vogliamo dire l'autorità dottrinale e disciplinare della Chiesa. E a ciò intendono segnatamente le prime otto proposizioni riprovate e proscritte dal decreto: esimere dalla legge ecclesiastica della censura previa i libri degli studiosi di critica e di esegesi dell'antico e del nuovo Testamento; sottomettere l'interpretazione ecclesiastica dei libri sacri alla critica (*iudicio et correctioni*) degli esegeti; calunniare i giudizii e le censure ecclesiastiche portate contro l'esegesi indipendente, pretendendo da esse conchiudere che la fede proposta dalla Chiesa ripugni alla storia e che i dogmi cattolici non si accordino di fatto con le origini più vere della religione cristiana; negare che il magistero della Chiesa valga a determinare, sia pure per definizione dogmatica, il senso genuino delle Scritture sacre; sottrarre al giudizio della Chiesa le conclusioni tutte delle scienze umane, sotto ogni rispetto, anche in quanto abbiano attinenza alle verità rivelate; presupporre che nel definire le verità la Chiesa discente e la Chiesa docente lavorino di accordo per modo che a questa non resti altro se non sancire le comuni opinioni di quella; che la Chiesa non possa, proscrivendo l'errore, esigere verun assenso interno, onde si abbraccino i giudizi da lei messi fuori; che siano quindi da riputarsi immuni da ogni colpa coloro che stimano per niente le condanne pronunziate dalla Congregazione dell' Indice o da altre sacre Congregazioni romane (prop. 1-8).

Ognuno vede che di tutto il magistero ecclesiastico sarebbe nulla, quando prevalessero siffatte proposizioni. Con esse infatti rivivono, fra gli altri, i pregiudizi del raziona-

lismo e dell'individualismo protestantico, aggiuntasi l'ipocrisia del giansenismo, che si contentava dell'*ossequioso silenzio*, ossia dell'ossequio esterno all'autorità della Chiesa.

Negato così il magistero ecclesiastico, si rendono possibili, anche ai cattolici, tutte quelle enormezze di errori che un tempo erano proprie di protestanti e d'increduli. Tali sono quelle espresse nelle proposizioni seguenti, che accennano a metodi e a sistemi di cui i nostri lettori ricorderanno agevolmente le origini, il nesso, le conseguenze da noi toccate già in precedenti trattazioni.

La nona fa sentire chiaramente il tono irrisorio di certi ben noti disertori che scherniscono « la troppa semplicità e ignoranza di quelli che credono Iddio essere veramente autore della Scrittura sacra » (prop. 9); la decima e l'undecima, più riguardate, sembrano dir meno, e riescono a un medesimo: a negare cioè l'ispirazione ai libri dell'antico Testamento, facendola consistere in ciò che gli scrittori israeliti espressero dottrine religiose sotto un certo rispetto loro peculiare, o punto noto alle genti (prop. 10); o a restringere l'ispirazione stessa arbitrariamente, in cambio di estenderla a tutta la Scrittura sacra così da premunire tutte e ciascuna delle sue parti da qualsiasi errore (prop. 11). Esse sono conseguenza dell'atteggiamento e del metodo imposto all'esegeta dalla proposizione duodecima: dover questi anzitutto, se vuole con utilità attendere agli studii biblici, mettere in disparte qualsiasi opinione preconcetta, cioè dire qualsiasi persuasione o credenza, dell'origine soprannaturale della Scrittura sacra, e non altrimenti farsi a interpretarla che gli altri documenti meramente umani (prop. 12).

Ma da ciò è facile trascorrere anche più innanzi, e trattare i libri sacri anche peggio dei documenti umani, peggio dei libri stessi profani. E le susseguenti proposizioni intorno alla veracità degli Evangeli (prop. 13-18) lo dimostrano anche troppo ad evidenza; esse o negano affatto o attenuano spaventosamente, secondo il capriccio di ciascuno, il valore storico dei sinottici e più ancora di S. Giovanni: le parabole evangeliche date per invenzione artificiosa degli evangelisti e dei cristiani della seconda e terza generazione (prop. 13);

questi non aver narrato tanto cose vere quanto cose credute proficue ai lettori (prop. 14); gli Evangeli essere stati accresciuti da continue aggiunte e correzioni, nè perciò rimanervi altro delle dottrine di Cristo se non un vestigio tenue ed incerto (prop. 15); il Vangelo di S. Giovanni non essere storia, ma contemplazione mistica, i discorsi in esso contenuti, contemplazioni teologiche, spoglie di verità storica (prop. 16); aver esagerato i miracoli non solo per farli apparire più straordinarii, ma più atti a significare l'opera e la gloria del Verbo incarnato (prop. 17); S. Giovanni quindi, sebbene dicasi testimonio di Cristo, non essere in verità se non testimone della vita cristiana, cioè della vita di Cristo nella Chiesa, all'uscire del secolo primo (prop. 18). Onde si fa chiaro che, tutte queste essendo nuove scoperte dell'esegetica eterodossa, non conclusioni provate di scrittori cattolici, ne segue che « gli esegeti eterodossi più fedelmente ebbero espresso il vero senso delle Scritture che non gli esegeti cattolici » (prop. 19). E agli eterodossi è notorio che attingono esclusivamente, cecamente non pochi cattolici, come se tutto fosse scientifico ciò che da essi è profferito, ciò che è nuovo; falso o sospetto ciò che è tradizionale, ciò che è affermato dagli esegetì schiettamente cattolici.

***

A tale stravolgimento del concetto cattolico d'ispirazione e di Scrittura, è naturale, è logico che segua un tutt'altro concetto di rivelazione e di dogma; onde e rivelazione e dogma si spiegano ricorrendo alla coscienza e all'evoluzione psicologica, secondo quei metodi di soggettivismo pietista e kantiano, di cui abbiamo dovuto più volte mostrare il veleno infiltratosi nelle idee correnti: « La rivelazione non potè esser altro che la *coscienza* acquisita dall'uomo della sua relazione verso Dio » (prop. 20); quindi, con conseguenza incontrastabile, « non essere stata compiuta con gli Apostoli, in quanto costituisce l'oggetto della fede cattolica » (prop. 21); giacchè si continuerebbe fino a noi, nella coscienza individuale e collettiva. Perciò i dogmi che la Chiesa dà per rivelati, essere

elaborazione delle coscienze, cioè « una cotale interpretazione dei fatti religiosi che la mente umana si procurò da sè con laborioso sforzo » (prop. 22); onde s'intende come « può esistere, e di fatto esiste, opposizione tra i fatti che si narrano nella sacra Scrittura e i dogmi della Chiesa in essi fondati; sicchè il critico può rigettare per falsi dei fatti che la Chiesa crede certissimi » (prop. 23); nè devesi pertanto biasimare l'esegeta che pone delle premesse, da cui segue essere storicamente falsi o dubbi i dogmi, purchè direttamente non li neghi (prop. 24).

È questo, com'è noto, il modo onde si vuole per alcuni conciliare ragione e fede, religione e scienza, presupponendo una mutua e totale indipendenza dell'una dall'altra, quasi si potesse mettere in dubbio o negare con l'una ciò che con l'altra si afferma e sopprimendo infine dalla essenza della religione e della fede tutto ciò che è elemento intellettuale o dogmatico, per togliere con ciò la possibilità stessa dell'accordo o del disaccordo con la scienza. Nuova e mirabile apologia, la quale è piuttosto una piena dedizione, un tradimento della verità; giacchè si presume di difenderla con la contraddizione, che è figlia dell'errore.

In questa nuova apologia, la quale troppo spesso tira inopportunamente in campo il nome e l'autorità del Newman, « l'assenso della fede si appoggia, in ultimo, sopra una congerie di probabilità » (prop. 25); giacchè si nega ogni valore apodittico alle prove razionali delle verità previe alla fede, della stessa esistenza di Dio, del fatto della rivelazione, dei motivi insomma di credibilità, e stranamente si fraintende tutta la profonda dottrina dei teologi, particolarmente di S. Tommaso, intorno all'analisi dell'atto di fede. Dalla stessa scuola uscì la proposta, di cui si fece anche recentemente gran chiasso: che « i dogmi della fede sono da ritenersi solamente secondo il senso pratico, cioè quale norma precettiva di operare, non già come norma di credere » (prop. 26). Ora ciò è appunto una negazione del cristianesimo dogmatico per sostituirvi un « cristianesimo etico », come fu già dimostrato in un precedente articolo e come insinuano gli stessi fautori della proposta, fra gli altri un preteso « sereno e autorevole prelato »

in una risposta che pretese fare alle nostre ragioni, e che ne fu invece la dolorosa conferma. Si trascura cioè l'esistenza della verità logica e obbiettiva, l'assenso intellettuale alla parola rivelata, tutto ciò che v'è di dottrinale e di positivo nel cristianesimo, per dar luogo solo ad una «fede emozionale», ad una religiosità vaga ed aerea, che si viene formando, elaborando, evolvendo nella coscienza. E ciò avviene secondo una legge di evoluzione soggettiva, che non è *progresso del fedele nella fede,* non progresso di maggiore intelligenza e determinazione del dogma, ma trasformazione arbitraria, o piuttosto corruzione.

***

Dopo ciò non ci dilungheremo a riassumere le restanti proposizioni, nelle quali tutte entra l'applicazione dello stesso evoluzionismo soggettivo, più o meno aperto. Esse, pare a noi, si potrebbero ridurre comodamente a questi capi: altre concernono la dottrina intorno alla persona adorabile di N. S. Gesù Cristo, alla sua risurrezione, alla sua morte (prop. 27-38); altre riguardano l'evoluzione attribuita alla dottrina dei sacramenti in genere (prop. 39-41), e dei sacramenti in ispecie (prop. 42-51); altre toccano l'evoluzione applicata alla Chiesa, alla sua costituzione, alla sua gerarchia, al primato di Pietro e della Chiesa romana (prop. 52-57), anzi alla verità in universale (prop. 58); la qual verità non sarebbe immutabile più di quello che sia l'uomo stesso. Quindi mutabile sarebbe altresì la dottrina cristiana e soggetta a perpetue evoluzioni (prop. 59-62), e la Chiesa pertanto inetta alla difesa della morale evangelica, perchè ostinata nelle sue dottrine immutabili, ripugnanti ai moderni progressi (prop. 63).

Questo evoluzionismo è similmente proscritto nella condanna delle due ultime proposizioni, più comprensive e generiche, delle quali è manifesta l'affinità con altre proposizioni dannate dal Sillabo di Pio IX e anche dalle celebri definizioni del Concilio ecumenico Vaticano. Essi dicono infatti che «il progresso delle scienze richiede si riformino i concetti della dottrina cristiana intorno a Dio, alla creazione,

alla rivelazione, alla persona del Verbo incarnato, alla redenzione » (pag. 64); e che « il cattolicismo odierno non può comporsi altrimenti con la vera scienza, se non si trasformi in un cristianesimo non dogmatico, cioè in un protestantesimo largo e liberale » (prop. 65), o, come oggi pure si dice, in un « cristianesimo etico » il quale si contenti della « fede emozionale », senza un'adesione intellettuale qualsiasi a verità certe e determinate.

Non tutti senza dubbio gli erranti hanno parlato in termini così chiari e così aperti, come sono espressi i nuovi errori nelle proposizioni condannate; ma se sono in buona fede, dovranno bene riconoscere riprovate in esse le loro opinioni, o almeno i principii e i metodi da loro seguíti.

Nel recente decreto generale della sacra Inquisizione romana, noi abbiamo dunque una nuova autorevole condanna del riformismo dottrinale, noto ora sotto il nome di modernismo, nelle sue precipue manifestazioni tra cattolici. Iddio faccia che esso valga all'intento di illuminare e quietare tante anime turbate o traviate miseramente dall'errore e dal dubbio.

Eccone pertanto il testo:

SACRAE ROMANAE ET UNIVERSALIS INQUISITIONIS DECRETUM.

Feria IV, die 3 Iulii 1907.

Lamentabili sane exitu aetas nostra freni impatiens in rerum summis rationibus indagandis ita nova non raro sequitur ut, dimissa humani generis quasi haereditate, in errores incidat gravissimos. Qui errores longe erunt perniciosiores, si de disciplinis agitur sacris, si de Sacra Scriptura interpretanda, si de fidei praecipuis mysteriis. Dolendum autem vehementer inveniri etiam inter catholicos non ita paucos scriptores qui, praetergressi fines a Patribus ac ab ipsa Sancta Ecclesia statutos, altioris intelligentiae specie et

historicae considerationis nomine, eum dogmatum progressum quaerunt qui, reipsa, eorum corruptela est.

Ne vero huius generis errores, qui quotidie inter fideles sparguntur, in eorum animis radices figant ac fidei sinceritatem corrumpant, placuit SSmo D. N. Pio divina providentia Pp. X ut per hoc Sacrae Romanae et Universalis Inquisitionis Officium ii qui inter eos praecipui essent, notarentur et reprobarentur.

Quare, instituto diligentissimo examine, praehabitoque RR. DD. Consultorum voto, Emi ac Rmi Dni Cardinales, in rebus fidei et morum Inquisitores Generales, propositiones quae sequuntur reprobandas ac proscribendas esse iudicarunt, prouti hoc generali Decreto reprobantur ac proscribuntur:

1. Ecclesiastica lex quae praescribit subiicere praeviae censurae libros Divinas respicientes Scripturas, ad cultores critices aut exegeseos scientificae librorum Veteris et Novi Testamenti non extenditur.

2. Ecclesiae interpretatio Sacrorum Librorum non est quidem spernenda, subiacet tamen accuratiori exegetarum iudicio et correctioni.

3. Ex iudiciis et censuris ecclesiasticis contra liberam et cultiorem exegesim satis colligi potest fidem ab Ecclesia propositam contradicere historiae, et dogmata catholica cum verioribus christianae religionis originibus componi reipsa non posse.

4. Magisterium Ecclesiae ne per dogmaticas quidem definitiones genuinum Sacrarum Scripturarum sensum determinare potest.

5. Quum in deposito fidei veritates tantum revelatae contineantur, nullo sub respectu ad Ecclesiam pertinet iudicium ferre de assertionibus disciplinarum humanarum.

6. In definiendis veritatibus ita collaborant discens et docens Ecclesia ut docenti Ecclesiae nihil supersit nisi communes discentis opinationes sancire.

7. Ecclesia, cum proscribit errores, nequit a fidelibus exigere ullum internum assensum, quo iudicia a se edita complectantur.

8. Ab omni culpa immunes existimandi sunt qui reprobationes a Sacra Congregatione Indicis aliisve Sacris Romanis Congregationibus latas nihili pendunt.

9. Nimiam simplicitatem aut ignorantiam prae se ferunt qui Deum credunt vere esse Scripturae Sacrae auctorem.

10. Inspiratio librorum Veteris Testamenti in eo constitit quod scriptores israelitae religiosas doctrinas sub peculiari quodam aspectu, gentibus parum noto aut ignoto, tradiderunt.

11. Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam Sacram extenditur, ut omnes et singulas eius partes ab omni errore praemuniat.

12. Exegeta, si velit utiliter studiis biblicis incumbere, in primis quamlibet praeconceptam opinionem de supernaturali origine Scripturae Sacrae seponere debet, eamque non aliter interpretari quam cetera documenta mere humana.

13. Parabolas evangelicas ipsimet Evangelistae ac christiani secundae et tertiae generationis artificiose digesserunt, atque ita rationem dederunt exigui fructus praedicationis Christi apud iudaeos.

14. In pluribus narrationibus non tam quae vera sunt Evangelistae retulerunt, quam quae lectoribus, etsi falsa, censuerunt magis proficua.

15. Evangelia usque ad definitum constitutumque canonem continuis additionibus et correctionibus aucta fuerunt; in ipsis proinde doctrinae Christi non remansit nisi tenue et incertum vestigium.

16. Narrationes Ioannis non sunt proprie historia, sed mystica Evangelii contemplatio; sermones, in eius evangelio contenti, sunt meditationes theologicae circa mysterium salutis historica veritate destitutae.

17. Quartum Evangelium miracula exaggeravit non tantum ut extraordinaria magis apparerent, sed etiam ut aptiora fierent ad significandum opus et gloriam Verbi Incarnati.

18. Ioannes sibi vindicat quidem rationem testis vitae christianae, seu vitae Christi in Ecclesia, exeunte primo saeculo.

19. Heterodoxi exegetae fidelius expresserunt sensum verum Scripturarum quam exegetae catholici.

20. Revelatio nihil aliud esse potuit quam acquisita ab homine suae ad Deum relationis conscientia.

21. Revelatio, obiectum fidei catholicae costituens, non fuit cum Apostolis completa.

22. Dogmata quae Ecclesia perhibet tamquam revelata, non sunt veritates e coelo delapsae, sed sunt interpretatio quaedam factorum religiosorum quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit.

23. Existere potest et reipsa existit oppositio inter facta quae in Sacra Scriptura narrantur eisque innixa Ecclesiae dogmata; ita ut criticus tamquam falsa reiicere possit facta quae Ecclesia tamquam certissima credit.

24. Reprobandus non est exegeta qui praemissas adstruit, ex quibus sequitur dogmata historice falsa aut dubia esse, dummodo dogmata ipsa directe non neget.

25. Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum.

26. Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo iuxta sensum practicum, idest tamquam norma praeceptiva agendi, non vero tamquam norma credendi.

27. Divinitas Iesu Christi ex Evangeliis non probatur; sed est dogma quod conscientia christiana e notione Messiae deduxit.

28. Iesus, quum ministerium suum exercebat, non in eum finem loquebatur ut doceret se esse Messiam, neque eius miracula eo spectabant ut id demonstraret.

29. Concedere licet Christum quem exhibet historia, multo inferiorem esse Christo qui est obiectum fidei.

30. In omnibus textibus evangelicis nomen *Filius Dei* aequivalet tantum nomini *Messias,* minime vero significat Christum esse verum et naturalem Dei Filium.

31. Doctrina de Christo quam tradunt Paulus, Ioannes et Concilia Nicaenum, Ephesinum, Chalcedonense, non est ea quam Iesus docuit, sed quam de Iesu concepit conscientia christiana.

32. Conciliari nequit sensus naturalis textuum evangelicorum cum eo quod nostri theologi docent de conscientia et scientia infallibili Iesu Christi.

33. Evidens est cuique qui praeconceptis non ducitur opinionibus, Iesum aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut maiorem partem ipsius doctrinae in Evangeliis Synopticis contentae authenticitate carere.

34. Criticus nequit asserere Christo scientiam nullo circumscriptam limite nisi facta hypothesi, quae historice haud concipi potest quaeque sensui morali repugnat, nempe Christum uti hominem habuisse scientiam Dei et nihilominus noluisse notitiam tot rerum communicare cum discipulis ac posteritate.

35. Christus non semper habuit conscientiam suae dignitatis messianicae.

36. Resurrectio Salvatoris non est proprie factum ordinis historici, sed factum ordinis mere supernaturalis, nec demon-

stratum nec demonstrabile, quod conscientia christiana sensim ex aliis derivavit.

37. Fides in resurrectionem Christi ab initio fuit non tam de facto ipso resurrectionis, quam de vita Christi immortali apud Deum.

38. Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica, sed tantum paulina.

39. Opiniones de origine sacramentorum, quibus Patres Tridentini imbuti erant quaeque in eorum canones dogmaticos procul dubio influxum habuerunt, longe distant ab iis quae nunc penes historicos rei christianae indagatores merito obtinent.

40. Sacramenta ortum habuerunt ex eo quod Apostoli eorumque successores ideam aliquam et intentionem Christi, suadentibus et moventibus circumstantiis et eventibus, interpretati sunt.

41. Sacramenta eo tantum spectant ut in mentem hominis revocent praesentiam Creatoris semper beneficam.

42. Communitas christiana necessitatem baptismi induxit, adoptans illum tamquam ritum necessarium, eique professionis christianae obligationes adnectens.

43. Usus conferendi baptismum infantibus evolutio fuit disciplinaris, quae una ex causis extitit ut sacramentum resolveretur in duo, in baptismum scilicet et poenitentiam.

44. Nihil probat ritum sacramenti confirmationis usurpatum fuisse ab Apostolis: formalis autem distinctio duorum sacramentorum, baptismi scilicet et confirmationis, haud spectat ad historiam christianismi primitivi.

45. Non omnia, quae narrat Paulus de institutione Eucharistiae (I. Cor. XI, 23-25), historice sunt sumenda.

46. Non adfuit in primitiva Ecclesia conceptus de christiano peccatore auctoritate Ecclesiae reconciliato; sed Ec-

clesia nonnisi admodum lente huiusmodi conceptui assuevit. Imo etiam postquam Ecclesiae institutio agnita fuit, non appellabatur sacramenti nomine, eo quod haberetur uti sacramentum probrosum.

47. Verba Domini: *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt* (Io., XX, 22 et 23) minime referuntur ad sacramentum poenitentiae, quidquid Patribus Tridentinis asserere placuit.

48. Iacobus in sua epistola (vv. 14 et 15) non intendit promulgare aliquod sacramentum Christi, sed commendare pium aliquem morem, et si in hoc more forte cernit medium aliquod gratiae, id non accipit eo rigore, quo acceperunt theologi qui notionem et numerum sacramentorum statuerunt.

49. Coena christiana paullatim indolem actionis liturgicae assumente, hi, qui Coenae praeesse consueverant, characterem sacerdotalem acquisiverunt.

50. Seniores qui in christianorum coetibus invigilandi munere fungebantur, instituti sunt ab Apostolis presbyteri aut episcopi ad providendum necessariae crescentium communitatum ordinationi, non proprie ad perpetuandam missionem et potestatem Apostolicam.

51. Matrimonium non potuit evadere sacramentum novae legis nisi serius in Ecclesia; siquidem ut matrimonium pro sacramento haberetur necesse erat ut praecederet plena doctrinae de gratia et sacramentis theologica explicatio.

52. Alienum fuit a mente Christi Ecclesiam constituere veluti societatem super terram per longam saeculorum seriem duraturam; quin imo in mente Christi regnum coeli una cum fine mundi iamiam adventurum erat.

53. Constitutio organica Ecclesiae non est immutabilis; sed societas christiana perpetuae evolutioni aeque ac societas humana est obnoxia.

54. Dogmata, sacramenta, hierarchia, tum quod ad notionem tum quod ad realitatem attinent, non sunt nisi intelligentiae christianae interpretationes evolutionesque quae exiguum germen in Evangelio latens externis incrementis auxerunt perfeceruntque.

55. Simon Petrus ne suspicatus quidem unquam est sibi a Christo demandatum esse primatum in Ecclesia.

56. Ecclesia Romana non ex divinae providentiae ordinatione, sed ex mere politicis conditionibus caput omnium Ecclesiarum effecta est.

57. Ecclesia sese praebet scientiarum naturalium et theologicarum progressibus infensam.

58. Veritas non est immutabilis plusquam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur.

59. Christus determinatum doctrinae corpus omnibus temporibus cunctisque hominibus applicabile non docuit, sed potius inchoavit motum quemdam religiosum diversis temporibus ac locis adaptatum vel adaptandum.

60. Doctrina christiana in suis exordiis fuit iudaica, sed facta est per successivas evolutiones primum paulina, tum ioannica, demum hellenica et universalis.

61. Dici potest absque paradoxo nullum Scripturae caput, a primo Genesis ad postremum Apocalypsis, continere doctrinam prorsus identicam illi quam super eadem re tradit Ecclesia, et idcirco nullum Scripturae caput habere eumdem sensum pro critico ac pro theologo.

62. Praecipui articuli Symboli Apostolici non eamdem pro christianis primorum temporum significationem habebant quam habent pro christianis nostri temporis.

63. Ecclesia sese praebet imparem ethicae evangelicae efficaciter tuendae, quia obstinate adhaeret immutabilibus doctrinis quae cum hodiernis progressibus componi nequeunt.

64. Progressus scientiarum postulat ut reformentur conceptus doctrinae christianae de Deo, de Creatione, de Revelatione, de Persona Verbi Incarnati, de Redemptione.

65. Catholicismus hodiernus cum vera scientia componi nequit nisi transformetur in quemdam christianismum non dogmaticum, id est in protestantismum latum et liberalem.

Sequenti vero feria V die 4 eiusdem mensis et anni, facta de his omnibus SSmo D. N. Pio Pp. X accurata relatione, Sanctitas Sua Decretum Emorum Patrum adprobavit et confirmavit, ac omnes et singulas supra recensitas propositiones ceu reprobatas ac proscriptas ab omnibus haberi mandavit.

Petrus Palombelli, *S. R. U. I. Notarius.*

INDICE

PREFAZIONE . . . . . *Pag.* III

PARTE PRIMA

PRELIMINARI.

CAPITOLO PRIMO.

La condanna del modernismo . . . . . *Pag.* 3

Sommario: I. La voce del Papa nell'enciclica *Pascendi;* suoi diritti e sua efficacia nella Chiesa. — II. Missione sua di tutelare la verità a dispetto del mondo. — III. Il *durus sermo* del Maestro e la docilità dei discepoli.

CAPITOLO SECONDO.

Condanna del modernismo e condanna del vecchio liberalismo . . *Pag.* 10

Sommario: I. L'enciclica di Pio IX dell'8 settembre 1864 e l'enciclica di Pio X dell'8 settembre 1907; loro riscontro nella condanna del naturalismo, conforme ai tempi. — II. Varie forme di naturalismo condannate: naturalismo politico e naturalismo filosofico; pessima la forma del modernismo nei principii più radicali, nei modi più subdoli, nelle conseguenze più perniciose. — III. Arte o ipocrisia del modernista nel travestire il suo naturalismo. — IV. Ampiezza e audacia del modernismo e delle sue applicazioni, sia come tendenza o indirizzo, sia come metodo, sia come sistema complesso di dottrina pratica e speculativa.

CAPITOLO TERZO.

Opposizioni mosse contro l'enciclica "Pascendi„ . . . . . *Pag.* 19

Sommario: I. Il nome improprio di *modernismo.* — II. La sintesi comprensiva del sistema e la descrizione ideale del modernista. — III. La novità della forma largamente espositiva e polemica. — IV. Lo scandalo dei pusilli per la nuova dichiarazione dottrinale più esplicita. — V. Lo scandalo farisaico dei vecchi nemici della Chiesa e dei nuovi erranti ostinati.

CAPITOLO QUARTO.

La ribellione dei modernisti e il loro "Programma„ . . . . . *Pag.* 38

Sommario: I. Gravità della ribellione meditata e proterva — II. Ingratitudine dei ribelli alla Chiesa ed al Papa — III. Spettacolo doloroso ed istruttivo: i modernisti dànno con esso alla parola del Papa una conferma, agli illusi una lezione, a se stessi una mentita, fino dalla prima introduzione del loro Programma — IV. Loro giudizi di condanna contro la Chiesa, il Papa, i cattolici fedeli: atteggiamento di orgoglio, metodo di ipocrisia — V. Loro eresia fondamentale, anzi dottrina di infedeltà, mediante lo evoluzionismo con « presupposti idealistici » alla maniera del Renan — VI. Esposizione parziale del sistema da essi fatta; contraddizioni del loro naturalismo filosofico e abuso di critica — VII. Conclusioni razionalistiche dedotte dalla falsa loro critica, secondo il Loisy, in conferma dell'enciclica. — VIII. Loro apologetica, fondata sopra il criticismo kantiano: agnosticismo implicito ed esplicito immanentismo — IX. Il loro *Programma*: professione e sintesi di tutte l'eresie; giudizio dei non cattolici su le contraddizioni dei modernisti — X. La scomunica e loro simulato disprezzo: autorità male invocata di S. Agostino. — Nota contro il *Rinnovamento* di Milano.

PARTE SECONDA.

COMMENTI.

CAPITOLO PRIMO.

Il modernista filosofo . . . . . *Pag.* 63

Articolo Primo. — *La filosofia dei modernisti e la sua opposizione alla religione* . . . . . *Pag.* 65

Sommario: I. Discredito ed infiltrazione della filosofia nel modernismo, che la vuole confusa e sostituita alla religione, secondo l'autonomia kantiana. — II. Gradi onde procede il filo-

sofo modernista, e sintesi del suo sistema. — III. Concorso delle filosofie moderne e dell'arbitrio individuale a formarlo e variarlo: sue formule principali: germanica o neo-kantiana e anglo-sassone o spenceriana. — IV. Sua opposizione essenziale alla religione soprannaturale, cioè positiva e rivelata. — V. Sua ripugnanza assoluta con la religione naturale.

Articolo Secondo. — *La filosofia dei modernisti e la sua opposizione alla ragione* . . . . . *Pag.* 80

Sommario: I. Evidenza della opposizione del modernismo filosofico alla ragione: è riconosciuta implicitamente dagli stessi modernisti; loro scuse futili e negazioni contradditorie. — II. Assurdità del loro *agnosticismo*, nelle sue attinenze col positivismo, l'idealismo e il criticismo kantiano. — III. Contraddizioni che il modernismo aggiunge o aggrava, particolarmente nel *Programma dei modernisti*. — IV. Fenomenismo soggettivo dei loro quattro pretesi « ordini di conoscenza ». — V. *Immanentismo* e sue contraddizioni « aprioristiche », speculative e pratiche.

Articolo Terzo. — *La filosofia dei modernisti e la sua opposizione alla scienza* . . . . . *Pag.* 95

Sommario: I. Odio dei modernisti contro *la logica* e le varie sue forme di raziocinio, segnatamente il sillogismo; sconvolgimento che portano a tutte le parti della logica, massime per il gretto *esclusivismo* della loro così detta *epistemologia*. — II. Gratuite asserzioni e assurdo fondamento dato da essi alla *psicologia*, particolarmente con l'esagerazione del *volontarismo*. — III. Abbandono della *teodicea* cristiana per le fantasie dell'*intuizionismo*, del « bisogno » e dell'« esperienza del divino » e simili; assurdità del loro ragionare esiziale a tutta la teologia naturale. — IV. Distruzione delle scienze metafisiche con la loro *metafisica dei bisogni* e il conseguente *prammatismo*. — V. Negazione delle *scienze morali*, necessaria conseguenza del sistema. — VI. Opposizione scettica alle *scienze esatte* ed alle *scienze sperimentali;* nuovo positivismo e suoi principii contrarii alla oggettività della scienza stessa sperimentale — VII. Avversione al senso comune, e forma nuova di scetticismo trionfante, castigo dell'orgoglio intellettuale moderno.

CAPITOLO SECONDO.

Il modernista credente . . . . . *Pag.* 119

Articolo Primo. — *Avversione del « modernista credente » alla fede* . . . . . *Pag.* 121

Sommario: I. Distruzione della fede voluta edificare su le rovine della ragione, sopra un intuito cieco o sentimento interno; il motto kantiano e l'esempio di Ausonio Franchi. — II. Contrad-

dizione peggiore del modernista in rigettare come false le prove di ragione, e ammettere solo quella dei suoi « bisogni » o delle esigenze dell'azione; nuove assurdità del suo *intuizionismo* secondo varie supposizioni. — III. L'illusione, fondamento comune della fede intuitiva, vano rimedio allo scetticismo; aperta incoerenza nella negazione della ragione e dell'intuizione intellettuale. — IV. Fede kantiana che ha per oggetto l'inconoscibile, e si crea ciò che crede: valevole come fatto, non come dottrina; futile riparo trovatovi dal modernista con ridurre la sua fede all'esperienza stessa, « all'emozione » o al sentimento, sopprimendone l'elemento intellettuale (fede « emozionale, adogmatica »). — V. Sintesi delle teorie condannate dall'enciclica nel modernista credente: non professione di fede, ma d'infedeltà.

Articolo Secondo. — *Dichiarazione e realtà degli errori del « modernista credente »* . . . . . *Pag.* 139

Sommario: I. Due contrarie opinioni intorno alla sintesi della fede modernista; falsità della prima che nega la realtà oggettiva, dimostrata dalle testimonianze dei capiscuola modernisti; la religione ridotta a sentimento o esperienza; suo primo oggetto, un *dato* confuso (l'inconoscibile); suo primo inizio il senso dell'assoluto, della subordinazione all'ordine, ecc. — II. Ufficio dell'intelligenza, disegnare in piccolo l'esperienza stessa con l'aiuto di *simboli* (*simbolismo*) per guida pratica di condotta (*prammatismo*). — III. Conseguenza di ciò, l'indole provvisoria di tutte le religioni, e professione di fede agnostica, anche rispetto a Dio « come *distinto* dai suoi effetti ». — IV. Vana finzione di una doppia verità, l'una intellettuale, l'altra religiosa o pratica e quindi mutabile, conforme al *senso* religioso. — V. Gradi e varietà di questo senso o esperienza che per essi è fede cristiana. — VI. Esclusione del concetto cattolico, di assenso fondato su testimonio estrinseco, riducendo la fede a un intuito o esperienza sentimentale. — VII. Altre conclusioni contrarie al concetto di rivelazione, d'ispirazione, ecc. — VIII. « Chiave o criterio » per discernere l'elemento divino dall'umano nel dogma: la « fecondità religiosa », non la verità oggettiva. — IX. Applicazioni del criterio suddetto nelle relazioni tra scienza e fede. — X. Conclusione: non ha dunque esagerato l'enciclica.

Articolo Terzo. — « *Vecchiaia cadente* » *del sistema di fede del « modernista credente »* . . . . . *Pag.* 164

Sommario: I. Accusa di « vecchiaia cadente » mossa dal modernista contro la dottrina della Chiesa; suoi futili presupposti di errori filosofici e storici; ritorsione manifesta dell'accusa contro il modernismo stesso nelle sue attinenze con lo gnosticismo e lo pseudomisticismo antico. — II. Concetto di fede sperimentale, giustificante e salvifica; frutto di falso misticismo in Lutero; sua opposizione alla fede e alla religione di autorità; dualismo della fede luterana, rimproverato dall'Harnack. — III. Esagerazione crescente dell'elemento mistico nella fede: pietismo e suo *indifferentismo* dogmatico, fonte di indifferen-

tismo scettico e di agnosticismo religioso; onde il pullulare, da sètte mistiche del protestantesimo, sètte filosofiche d'incredulità. — IV. Concetto di fede del Kant, uscito dal *pietismo;* autonomia della ragione, anti-dogmatismo o anti-intellettualismo e volontarismo; onde necessità della « fede morale », che viene solo dal cuore. — V. Fede sentimentale dei successori del Kant, particolarmente dello Schleiermacher, fino al Ritschl e all'Harnack. — VI. Vane prove per conciliare questa fede col cristianesimo; la prova del *neo-kantismo*, più conforme a quella del modernismo condannato dall'enciclica; fallimento dell'una e dell'altra, riconosciuto in Germania. — VII. Strana diffusione di questi vecchi errori in Francia e in Inghilterra, ultimamente in Italia.

CAPITOLO TERZO.

Il modernista teologo . . . . . *Pag.* 183

Articolo Primo. — *Contraddizione del modernismo teologico quale sistema di conciliazione* . . . . . *Pag.* 186

Sommario: I. Incoerenza del teologo modernista nel suo atteggiamento pratico e nei suoi procedimenti speculativi, massime nel prescindere dal metodo e dai luoghi o fonti proprii della teologia cristiana, e nel cercare conciliazione mediante la depravazione dei dogmi e l'abuso dei nomi; imitazione degli idealisti increduli di Germania del secolo XVIII e XIX; contraddizione del suo sistema in generale, conseguente dall'assurdità dei principii. — II. Sintesi del sistema particolarmente nei tre punti precipui: simbolismo, immanenza e permanenza divina. — III. Svolgimento del sistema stesso nella teologia « dei bisogni », applicata singolarmente all'origine, indi all'evoluzione del dogma; dall'evoluzionismo il conflitto nella Chiesa tra la forza progressiva (laici) e la conservativa (tradizione, autorità). — IV. Gravità dei traviamenti del teologo modernista e favore incontrato fra cattolici per l'accoppiamento della contraddizione pratica con la speculativa. — V. Prime conseguenze contraddittorie del *simbolismo* teologico del modernista; la sua conciliazione della negazione del cristianesimo. — VI. Simiglianti conclusioni del principio d'*immanenza* teologica; ultima il panteismo, o ateismo larvato, favorito dal falso misticismo. — VII. Aggravamento, non rimedio, portato ai precedenti errori col principio della *permanenza del divino* nella Chiesa; sterminata applicazione che ne fa il modernista teologo, ed equivoco, o insidia, che si cela, contraria alla istituzione divina della Chiesa e alla promessa di Cristo.

Articolo Secondo. — *Contraddizione del modernismo teologico con le definizioni della Chiesa* . . . . . *Pag.* 205

Sommario: I. Sentenze antiche e sentenze recenti contro i fallaci sistemi di conciliazioni dottrinali, fino agli atti e alle definizioni più recenti e più solenni del Concilio Vaticano; la Co-

stituzione dogmatica *Dei Filius* e il suo proemio applicato ai nostri tempi ed ai moderni errori. — II. Il capitolo *De Deo Creatore* contro gli increduli manifesti o razionalisti; il capitolo *De revelatione*, coi suoi quattro paragrafi, intorno al fatto, alla causa, alla fonte e alla norma d'interpretazione della rivelazione divina; suoi corrispondenti anatemi contro i semirazionalisti, tutti applicabili al modernismo. — III. Simile opportunità del capitolo *De fide*, circa l'obbligazione propria e la natura dell'atto di fede, onde si prevengono gli errori teologici della fede modernistica. — IV. Modernità anche maggiore del capitolo quarto, *De fide et ratione*, e dei suoi canoni contro il pervertimento delle relazioni tra fede e ragione, indotto dai modernisti segnatamente con l'evoluzionismo dogmatico della loro teologia. — V. Novità aggiunta dai modernisti agli errori vecchi, già condannati dal Vaticano, aggravandoli in varii modi, e prima circa i criterii di credibilità. — VI. Altro aggravamento nell'esclusione della rivelazione esterna e positiva, quindi anche del motivo proprio dell'assenso di fede, cioè l'autorità di Dio che parla: errori dell'Hermes e del Mayer citati dai teologi del Concilio. — VII. Stravolgimento di fede e di dogmi, accresciuto dai modernisti, col loro *simbolismo* o *simbolo-fideismo* « emozionale » e « prammatistico », ecc.

Articolo Terzo. — *Contraddizione del modernismo teologico con la vita cristiana* . . . . . *Pag.* 231

Sommario: I. Presunzione del modernismo di conciliare la vita cristiana con lo spirito del secolo, mediante una « via » nuova di spiritualità; applicazione in questa del doppio principio di fede « emozionale » e di coscienza « autonoma »; indipendenza dalla direzione esteriore. — II. Esempio delle infiltrazioni del nuovo ascetismo modernistico in Italia. — III. Una nuova « via » promossa da persone pie in Francia e in Italia; suoi principii strani e perniciosi, contrarii ai precetti ed ai consigli evangelici. IV. Artifizio di propaganda nel supposto contrasto fra le scuole di spiritualità dei santi e degli ordini religiosi; accuse false loro mosse, particolarmente quella di compressione autoritaria delle coscienze e delle forti energie dello spirito. — V. Ordinate ascensioni dell'anima, spiegate da S. Tommaso; rigettate dal modernismo ascetico. — VI. Incoerenza di questa nuova spiritualità nei suoi principii e nella sua pratica. — VII. Sue attinenze col quietismo e semiquietismo dei secoli andati, fino al misticismo esoterico della « gnosi ». — VIII. Sentenza già datane dalla Chiesa, particolarmente nella recente condanna dell'*americanismo*.

CAPITOLO QUARTO.

Il modernista critico e storico . . . . . *Pag.* 255

Articolo Primo. — *Ripugnanza del modernismo critico alla critica in generale* . . . . . *Pag.* 256

Sommario: I. Concetto generico di critica, espresso dal Loisy, e contraddetto poi nella pratica dal metodo di lui e del mo-

dernismo critico; servilità e leggerezza dominante per difetto di vera critica, anche negli studii sacri. — II. La critica, o arte del retto giudicare, tralignata praticamente nell'abuso del frivolo censurare; metodi così detti d'inchieste critiche, fonti di confusioni e di scetticismo, pregiudiziali alla fede ed alla scienza. — III. Abuso dell'analisi nella critica avversa alla sintesi, dannoso nell'ordine speculativo e nel pratico. — IV. Ripugnanza del modernismo critico alla critica vera nella sua teoria filosofica: criticismo kantiano e « carattere psichico » della storia, negazione del « realismo storico » e d'ogni retto uso di critica. — V. Vanto insussistente dei modernisti, di progresso nella critica storica; ripugnanza del modernismo critico nella sintesi teorica del suo metodo, fatta dall'enciclica; critica agnostica, immanentistica ed evoluzionistica, negazione di ogni sana critica in generale.

Articolo Secondo. — *Ripugnanza del modernismo storico alla critica storica in particolare* . . . . . *Pag.* 276

Sommario: I. Vane proteste dei modernisti di non avere presupposti filosofici ma storici, smentite dal fatto delle loro supposizioni insussistenti: il cattolicismo equiparabile alle altre forme religiose, ogni evento divino bandito dalla storia, i prodigi narrati nei libri sacri attribuiti a simboli, a miti, a leggende. — II. Sofismi futili dei modernisti; ragione intrinseca da essi allegata, che la critica storica prescinde da ogni presupposto filosofico; passaggio che essi fanno dall'assoluto al relativo e petizione di principio. — III. Simile fallacia di petizione del principio nei loro « argomenti estrinseci di fatto », cioè l'indipendenza dalla filosofia negli studiosi modernisti: Alfredo Loisy, Giorgio Tyrrell e schiera degli pseudonimi. — IV. Altri esempi del loro metodo di supporre ciò che devono provare, di dar per certe le premesse dubbie o di trarre conclusioni più ampie delle premesse, particolarmente contro il valore storico del Nuovo Testamento. — V. Turpe sofisma di equivocazione nella loro distinzione di una doppia verità, della storia e della fede; falsificazione storica nel *Cristo della fede*. — VI. Falso supposto fondamentale di ridurre la storia al solo rispetto fenomenico e superficiale dei fatti; onde l'agnosticismo storico e la sua applicazione alla storia biblica. — VII. Nuova conferma che i modernisti critici aggiungono alle accuse loro fatte, nell'atto di volerle contraddire. — VIII. Due estremi nell'interpretazione dell'enciclica sul punto della critica storica, e torto gravissimo, degli uni contro i dotti cattolici, degli altri contro la mente del Papa.

Articolo Terzo. — *Un « esempio tipico » del modernismo critico e storico* . . . . . *Pag.* 300

Sommario: I. Il caso Herzog-Dupin, giudicato in Germania come un « esempio tipico » di slealtà e nullità scientifica del modernismo; contrario giudizio di un critico romano e sua futile motivazione; necessità della discussione sostenuta da due

professori dell'Istituto Cattolico di Tolosa. — II. Libelli pseudonimi, frutto della falsa critica applicata alla teologia positiva; scoperte fattevi intorno da Luigi Saltet; l'abate Turmel e il suo misterioso ternario di pseudonimi. — III. Motivi del processo critico fattogli dal Saltet; e passi della sua prima scoperta intorno allo pseudonimo Herzog, plagiario del Turmel nel metodo, nelle citazioni, nello stile e nelle dottrine, ecc. — IV. Simile plagio del Dupin e la costui identità con l'Herzog; le dottrine del protestantesimo liberale volgarizzate dal Turmel e dai suoi pseudonimi. — V. Polemiche sorte dopo la dimostrazione scientifica del Saltet; vani sotterfugi del Turmel, e sconfitta finale del modernismo critico e dei suoi fautori.

CAPITOLO QUINTO.

Il modernista apologeta . . . . . *Pag.* 323

Articolo Primo. — *Tradimento del modernismo apologetico nei metodi e nei principii* . . . . . *Pag.* 326

Sommario: I. Strano atteggiamento e contegno ondeggiante del modernista apologeta; simpatie e *ottimismo* verso i nemici, avversione e *pessimismo* verso gli amici della Chiesa. — II. Simpatia per gli stessi errori, e concessioni fatte dal modernista, che sono tradimenti; parte negativa della nuova apologetica: muovere dubbi e procedere a negazioni. — III. Parte positiva, al tutto insussistente, di dottrina filosofica e religiosa; mancanza del doppio fondamento, di filosofia e di storia, per la dimostrazione apologetica della credibilità. — IV. Doppia infezione filosofica; principii e procedimento della nuova apologetica, e sua sintesi tracciata dall'enciclica. — V. Tradimento di siffatta difesa, supposta efficace nella sua doppia via, oggettiva e soggettiva, e inutilità dell'assunto teorico; deduzione ultima e ipotetica dell'apologetica modernistica: una larva di religiosità sentimentale.

Articolo Secondo. — *Tradimento del modernismo apologetico nelle prove e nelle conseguenze* . . . . . *Pag.* 342

Sommario: I. Insussistenza della via *soggettiva*, o che segua la filosofia, o che solo il metodo dell'immanenza; motivo della volontà insufficiente. — II. Impossibilità di trascendere all'ordine obbiettivo, sia che il nuovo apologista proceda da filosofo, sia che da teologo. — III. Simigliante vanità della via *oggettiva*: petizione di principio, e di un principio che è implicita negazione di ciò che presumono dimostrare. — IV. Estremi peggiori delle conseguenze, mostrate in A. Loisy e nei suoi seguaci o emuli, come Giorgio Tyrrell e il suo traduttore pseudonimo, *Gelli*, della « Società di cultura » murriana — V. Ultimi eccessi dei modernisti, pretesi apologisti, dopo scoperti dall'enciclica traditori.

CAPITOLO SESTO.

Il modernista riformatore . . . . . *Pag.* 355

Articolo Unico. — *Pervertimento del modernismo riformista nei suoi principii di riforma* . . . . . *Pag.* 356

Sommario: I. Necessità universale dell'opera riformatrice anche nella Chiesa, per parte dell'elemento umano; confusione ereticale di questo elemento umano con l'elemento divino e immutabile, fatta dai modernisti, e loro calunnie contro il corpo indefettibile della Chiesa per la indefettibilità umana de' suoi membri. — II. Modi strani di denunzia: invenzioni, esagerazioni e pubblicazioni di scandali o abusi, contrarie alla giustizia, nonchè alla carità; esempio del romanzo « Il Santo » e del periodico « Cultura Sociale ». — III. Loro proposte di riforma radicale e universale di quanto vi è nel cattolicismo; pretesto che prendono dall'abuso, vero o supposto, per gridare alla distruzione del soggetto, dell'istituzione cioè e dell'autorità stessa. — IV. Sofismi dei modernisti, di *fallacia dell'accidente e falsità di causa;* loro perniciose conseguenze nell'ordine speculativo e nel pratico, frutto di falsi principii. — V. Vecchia tradizione dell'errore e del vizio, continuata dal modernismo riformista sotto il mantello di riformare altrui. — VI Peggioramenti introdotti dai modernisti in questa vecchia tradizione, secondo i quattro loro capi di proposte riformatrici: insegnamento scientifico e popolare, culto interno ed esterno, costituzione e governo della Chiesa, morale e costumi del clero e del popolo.

APPENDICI.

L'enciclica "Pascendi Dominici Gregis „ — *Analisi e sommario* . *Pag.* 375

Lettera enciclica di S. S. Papa Pio X — *Testo italiano.* 381

Il decreto "Lamentabili „ della S. R. Inquisizione. 445

17305